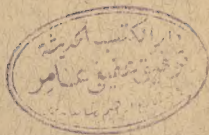


# توفيق النطيق

في إثبات أن الشيخ الرئيس من الإمامية الاثني عشرية  
لعل بر فضل الله الجليلاني

تقديم وتحقيق وتعليق  
الدكتور محمد مصطفى حلي  
أستاذ الفلسفة الإسلامية والتصوف بكلية الآداب  
بجامعة القاهرة



الطبعة الأولى

[ ١٣٧٣ هـ - ١٩٥٤ م ]

طبع بدار البعث في دار الكتب بالبحر  
مبنى الباني الجليلي وشيخه

الكتاب الأول من :

سلسلة ذكرى مصطفى عبد الرزاق

للدراستات الإسلامية

# توفيق التطبيق

في إثبات أن الشيخ الرئيس من الإمامية الاثنى عشرية

لعلی بن فضل الله الجيلائی

تقديم وتحقيق وتعليق

الدكتور محمد مصطفى حلمي

أستاذ الفلسفة الإسلامية والتعرف بكلية الآداب

بجامعة القاهرة



# الأهـداء

إلى روح أستاذى الأكبر

المفقور له الشيخ مصطفى عبد الرازق

كنت من زكاء الفطرة ، وجلاء البصيرة ، وقاء السيرة ، وصفاء السيرة ، حتى  
لم أجد فيك إلا القدوة الحسنة في العلم ، والأسوة الصالحة في العمل .  
وكنت من البر بى والنصح لى والمطف على ، حتى لم أعهد منك إلا للثل الأعلى  
فى الأستاذية والأبوة والصدقة جميعا .

وإذا لم تتح لى الأقدار أن أهـدى إىلك فى عالمنا الدنىوى ما تهـبأ لى من قـامـج  
البحـث العلمى الذى لىست فى حقیقتها إلا نعمة من نعماتك ، وثمرة من ثمراتك ، فلا  
أقل من أن أهـدى إىلك فى عالمك العلمى هذه الضیقات ، إجلالا لشخصك ، واعترافا  
بفضلك ، ووفاء بعهـدك ، وإحیاء لذكرك .

تلمیذك الوفى

محمد مصطفى علمى

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقديم المحقق

(١)

ابن سينا والشيعية في ذكره الألفية

فيما بين العشرين والثامن والعشرين من شهر مارس سنة ١٩٥٢ م ، شهد العالم الإسلامي بمدينة بغداد مهرجانا عظيما أقامته الإدارة الثقافية لجامعة الدول العربية ، إحياء للذكرى الألفية للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي ابن سينا ، فالتقت أمم ، واجتمعت وفود ، وتضافرت جهود ، وقدمت بحوث ، وأقيمت محاضرات ، ودارت مناقشات ، ونشر من الشيخ الرئيس وعنه صفحات ، وكان المحور الرئيسي الذي يدور عليه هذا كله هو إحياء ذكرى ذلك الفيلسوف العظيم بدرس ما روى عنه من أخبار تتألف منها حياته وسيرته ، وبحث ما أثر عنه من آثار تتجلى على صفحاتها عقيدته وحكمته ، مما كان له من غير شك ثمراته القيمة وآثاره المنتجة ، في الكشف عن كثير من النواحي للمنطقية والليتافيزيقية والطبيعية والتصوفية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية لفلسفة الشيخ الرئيس ، وذلك على نحو ما يتبين هذا كله من خلال صفحات ( الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا ، بغداد من ٢٠ إلى ٢٨ مارس ١٩٥٢ ، مطبعة مصر ، القاهرة ١٩٥٢ ) ،

وهو الكتاب الذي أصدرته الإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية ، وضمته خلاصة شاملة لكل ما حفل به المهرجان من بحوث ودراسات .

وفيا قدم من بحوث في هذا المهرجان ، كان لي بحث موضوعه ( ابن سينا والشيعية )<sup>(١)</sup> لم تتمح لي الظروف فرصة لإقائه بنفسى ، إذ لم أتمكن من حضور المهرجان ، فتولى ذلك عنى زميلى وصديقى الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ، فألقى مشكوراً ذلك البحث فى اليوم الثالث من أيام المهرجان . على أن هذا البحث لم يتناول علاقة ابن سينا بالشيعية من نواحيها المختلفة ، بل هو قد عرض لهذه العلاقة من ناحية خاصة هى التى يبدو فيها الشيخ الرئيس لبعض الباحثين شيعياً ، وشيعياً إمامياً بوجه خاص ، وإمامياً إثنى عشرياً بوجه أخص : فقد أرشدنى ذلك الزميل الصديق إلى أن بمعهد إحياء المخطوطات العربية بالإدارة الثقافية لجامعة الدول العربية ، مخطوطاً فوتوغرافياً جاءت صورته من طهران ، ويدور الكلام فيه على إثبات أن الشيخ الرئيس من أكابر علماء الإمامية الإثنى عشرية، وماهى إلا أن وقتت على المخطوط، وألمت به إلمامة عامة بادىء ذى بدء ، ثم بدا لى بمد ذلك أنه خلىق بالتحقيق والتعليق عليه ؛ ومن هنا رأيت أن آخذ من بعض ماورد فى هذا المخطوط موضوعاً للحديت فيما قدمت من بحثى الذى ألقى فى المهرجان ، على أن أعكف على دراسة المخطوط دراسة تحقيق وتعليق مفصلة ، وأن أعده للنشر تعميماً للفائدة ، ومشاركة فى إحياء ذكرى ذلك الفيلسوف الجليل الشأن العظيم الخطار الذى لم تكن فلسفته وحدها منبعها فياضاً بألوان العلوم وضروب المعارف فحسب ، بل كانت عقيدته ومكان هذه

---

(١) الكتاب الذهبى للمهرجان الألفى لذكرى ابن سينا : ابن سينا والشيعية ، الدكتور محمد مصطفى

المقيدة بين عقائد أهل السنة والشيعة ، موضعاً للبحث والدرس ، وبجبالاً للأخذ والرد كذلك ؛ ومن هنا أيضاً وقفت في ذلك البحث مع مؤلف هذا المخطوط عند ما حاوله من الإبانة عن حقيقة مذهب ابن سينا وعقيدته ، مستدلاً على أنه كان من الإمامية الإثنى عشرية بإيراد بعض نصوص أو بالإشارة إلى بعض أفكار للشيخ الرئيس ، ومقابلاً بينها وبين ما يرى أنه نظير لها في مذهب الإمامية الإثنى عشرية ؛ وقد حاولت بدوري أن أبين إلى أي حد وعلى أي وجه كان هذا المؤلف موقفاً أو مخففاً في محاولته لما قصد إليه من توفيق بين ابن سينا وبين الإمامية الإثنى عشرية ، فعلى قدر ما في هذه المحاولة من نجاح أو إخفاق يكون إحلال ابن سينا في موضعه من أهل السنة أو من الشيعة ، وتوضيح مكانته بين فلاسفة المسلمين ، وتلك لعمري مسألة لها خطرها في تاريخ الفكر الإسلامي بقدر ما لها من قيمة في تاريخ العقيدة الإسلامية. وإذا كان ذلك كذلك ، فقد عقب الأستاذ ر. جُـب<sup>(١)</sup> - فيما عقب به على بحثي وعلى غيره من البحوث والمحاضرات التي أقيمت بالمهرجان الأثني - فقال : « إن الاستدلالات التي وردت في هذا البحث وفي غيره من بعض البحوث الأخرى ، والتعليقات التي عُلِّقَ بها عليها ، تثير مسائل عدة لها خطرها فيما يتعلق بتاريخ الثقافة الإسلامية ومكان ابن سينا فيها ؛ وإن الميل الدائب الذي يبدو لدى كبار فلاسفة العرب ( إذا استثنينا المصنفات التي وضعت بمخاطبة النصوص اليونانية ) نحو بعض الأنظار التي تمد في الأغلب أنظاراً شيعية ، أمر مثير . فقله كان يكنى قديماً أن يرى أن هذا الليل مردود إلى المؤثرات الفارسية ، ولكن هذا التفسير لم يعد مأخوذاً به الآن . والمسألة التي يوحى بها هي هل كان من الممكن لأي من الفلاسفة

---

R.Gibb : The B.S.O.A.S. , 1952 - xiv / 3 p. 498- 499 (١)



للمسلمين أن يؤسس مذهباً تاماً متسقاً اتساقاً عقلياً لا يدفيه من أن يكون ملأئماً لتعاليم القرآن الأساسية دون أن يدخل عليه بعض عناصر الفكر الشيعة . على أن مجرد وصف العناصر بأنها شيعية ، اسماعيلية أو اثني عشرية ، قد يكون نفسه وصفاً مضلاً .... » .

على أنه لكي ينتهي الباحث في أمر الصلة بين ابن سينا والشيعية إلى الحق أو إلى ما يقارب الحق ، فلا بد له من أن يوجه إلى نفسه بادیً ذي بدء طائفة من الأسئلة ، وأن يحاول الإجابة عنها ، مسترشداً بكتب التاريخ والفرق ، ومستوحياً بنصوص الشيخ الرئيس ، ونصوص غيره من علماء الكلام والفلاسفة سواء أكانوا من أهل السنة أم من الشيعة ، ومستهدياً ما ذكره ابن سينا عن نفسه وما ذكره غيره عنه ، وهذا كله لكي يستطيع أن يجيب إجابة تكشف عن وجه الحق فيما يوجه من هذه الأسئلة : -

(١) فماذا كان شائعاً في عصر ابن سينا من تعاليم الشيعة بصفة عامة ، ومن تعاليم الاسماعيلية والاثني عشرية بصفة خاصة ؟

(٢) وماذا في حياة ابن سينا وسيرته من عوامل شيعية ، اسماعيلية أو اثني عشرية ، علمت عملها ، وآتت أكلها ، في نشأته وتربيته وعقيدته ، وفي ثقافته ومصنفاته وفلسفته ؟

(٣) وماذا في مصنفات ابن سينا ومذهبه من عناصر شيعية ، اسماعيلية أو اثني عشرية ، يتفاوت أثرها ظهوراً وخفاءً ، ويختلف صداها قوة وضعفاً ؟ وهل ثمة من نصوص الشيخ الرئيس ما ينطق تصريحاً أو تلميحاً بأنه كان ، فيما يكتب وفيما يذهب إليه ، متأثراً بطريق مباشر أو غير مباشر بهذه التعاليم الشيعية أو تلك ؟

فكل أولئك أسئلة وجهتها إلى نسي ، وحاولت أن أجيب عنها ، وكانت الإجابة جماعاً لعناصر مختلفة تألف لي من اجتماع بعضها إلى بعض ، ومن فهم بعضها على ضوء بعض ، رأى خلاسته أن ابن سينا قد عاش وعمل وألف في عصر كانت التعاليم الشيعية شائعة فيه . ، وكان السواد الأعظم من رجال الحكم وأهل العلم من الشيعة ، وطبيعي أن يتأثر ابن سينا بهذا كله أو بعضه ، وإن لم يكن ضرورياً أن يتأثره ويؤثره فيعتقده على وجه يحمل منه شيعياً ، وشيعياً اثني عشرياً بوجه خاص على نحو ما يذهب مؤلف ( توفيق التطبيق ) الذي نحن بصدد التقديم له الآن :

فنحن نعلم مما يحدثنا به التاريخ أن ابن سينا نشأ في ظل الدولة السامانية بخراسان ، وأن أكثر أمراء هذه الدولة كانوا ينسكرون على الخليفة العباسي ولايته للأمر ، كما كانوا يعرفون حق العلويين في هذه الولاية ، ويمتتون التشيع للأئمة المستورين ؛ ونحن نعلم أيضاً أن أبرز ما ظهر في ذلك العصر من الآثار الفلسفية والتصوفية والاجتماعية والسياسية هي ( رسائل إخوان الصفاء ) ؛ وأن أخص ما تنسم به هذه الرسائل هو هذه السمات الشيعية ، وهذه العناصر الإمامية التي انبثت في تضاعيفها ، والتي إن دلت على شيء ، فإنما تدل على أن هذه الرسائل قد صدرت عن عقول فلسفية وقلوب شيعية ؛ ونحن نعلم بعد هذا وذاك أن أبا ابن سينا كان مشغولاً بالتصرف في خرمين أيام نوح بن منصور الساماني ، وأن ابن سينا تلقى أول ما تلقى العلوم العقلية والنقلية في بيت أبيه ، وأن أباه وأخاه كانا من الاسماعيلية ، كما يدل على ذلك قول ابن سينا نفسه وهذا نصه : « . . . . وكان أبي ممن أجاب داعي للصريين ، ويعمد من الاسماعيلية ، وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذي يقولونه ويعرفونه هم ، وكذلك أخى ، وكانوا ربما تذاكروا بينهم وأنا

أجمعهم ، وأدرك ما يقولونه ، ولا تقبله نفسى ، واجتأوا يدعوتنى أيضا إليه ...»<sup>(١)</sup> ، ويدل عليه أيضا قول الشهرزورى والبيهقى وهذا نصه : « .... وأبوه (أبو ابن سينا) كان يطالع رسائل إخوان الصفا وهو يتأمله أحيانا »<sup>(٢)</sup> ؛ ونحن نعلم قبل هذا كله أن فى اسم ابن سينا وفى نسبه ما يشعر بتشيع الأسرة التى نبت منها والبيت الذى نشأ فيه : فهو أبو على الحسين ، وأبوه عبد الله ، وجده الحسن ، وأبوجه على ، وكل أولئك أسماء لا يتفق أن يتسمى بها أبناء بيت واحد إلا أن يكون لهم ميل قوى أو ضعيف إلى أهل بيت على رضى الله عنه والتشيع لهم .

فإذا كان ذلك كذلك ، فلا بد إذن من أن يكون ابن سينا قد ولد ونشأ وتثقف فى عصر وبئية وبيت شاعت فيها التعاليم الشيعية ، ولا بد أيضا من أن يكون لهذا كله أو بعضه أثره فى حياة ابن سينا وثقافته إبان نشأته الأولى ؛ ولكنه — وقد كان واسع الأفق حر الفكر متقدما بنفسه وعقله إلى الحد الذى يأبى معه الإذعان لأمر من الأمراء الذين خدمهم أو انصل بهم ، أو التسليم برأى أستاذ من الأساتذة الذين تخرج عليهم وتلقى العلم عنهم — فليس ما يمنع إذن من أن يكون ابن سينا الفيلسوف قد عاش فى ذلك الجو الشيعى دون أن يستجيب لما يتردد فيه من أصداء ، أو يمتنع ما يشيع فيه من عقائد وآراء ، وإلا فقيم إذن ما يحدثنا به ابن سينا نفسه من أنه كان يستمع إلى ما يقوله الاسماعلية فى النفس والعقل ، وأنه كان يدرك ما يقولون فلا تقبله نفسه .

(١) ابن أبي أسيبه : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، المطبعة الوهية سنة ١٢٩٩ هـ =

١٨٨٢ م ، ج ٢ ، ص ٢ .

(٢) الشهرزورى : تذهة الأرواح ، نسخة فوتوغرافية بمكتبة جامعة القاهرة رقم ٢٤٠٢٧

تاريخ وفلسفة ، ورقة ٢٢٤ ؛ البيهقى : تاريخ حكماء الإسلام ، نسخة فوتوغرافية بمكتبة جامعة القاهرة رقم ٢٦١١٩ ، ورقة ٧٢ .

على أن تقي الدين أحمد بن تيمية قد حدثنا في كتابه ( الرد على المنطقيين )<sup>(١)</sup> عن مآخذ علوم أبي علي بن سينا وشيء من أحواله ، فرأى أن ابن سينا تكلم في أشياء من الإلهيات والنبويات وللمعاد والشرائع لم يكلم فيها سلفه ، ولا وصلت إليها عقولهم ، ولا بلغت علومهم ، وأنه استفاد هذه الأشياء من المسلمين ، وإن كان إنما أخذ عن الملاحدة المنفسين إلى المسلمين كالاسماعيلية ، وكان أهل بيته من أهل دعوتهم من اتباع الحاكم العبيدي ؛ واستدل ابن تيمية بما أخبر به ابن سينا عن نفسه من أن أهل بيته - أباه وأخاه - كانوا من الاسماعيلية ، كما استدل بما كان يسمعه ابن سينا من ذكرهم للعقل والنفس ، على أن اشتغال ابن سينا بالفلسفة إنما يرجع إلى ذلك ؛ وانتهى ابن تيمية إلى أن ابن سينا ، وقد عرف شيئا من دين المسلمين وتلقى ما تلقاه عن الاسماعيلية وعن المعتزلة ، أراد أن يجمع بين ما عرفه بسلفه من هؤلاء وبين ما أخذ من سلفه ، فحكلم في الفلسفة بكلام مركب من كلام سلفه وبما أحدثه ، مثل كلامه في النبوات وأسرار الآيات والنامات ، بل وكلامه في بعض الطبيعيات وللنطقيات ، وكلامه في واجب الوجود ، ونحو ذلك . ولكن ابن تيمية فيما رأى وانتهى إليه هنا قد نظر إلى السأفة من طرف واحد وأغفل الطرف الثاني الذي لا بد من أن يقام له وزن عند تقويم المؤثرات الشيعية في ثقافة ابن سينا الفلسفية : فهو قد اتخذ من أن أبا ابن سينا وأخاه كانا من الاسماعيلية ، ومن أن ابن سينا كان يسمع ما يذكره الاسماعيلية عن النفس والعقل ، مقدمتين خلص منهما إلى النتيجة التي بناها عليهما ، وهي أن اشتغال ابن سينا بالفلسفة إنما يرجع إلى ذلك ؛ وهو لم يدخل في حسابه عامدا أو ساهيا قول ابن سينا نفسه وهذا نصه : « . . . وكان أبي ممن أجاب داعي للصريين ، ويعد من الاسماعيلية ، وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذي يقولونه ويعرفونه هم ، وكذلك أخي ، وكانوا ربما تذاكروا بينهم وأنا أسمعهم ، وأدرك ما يقولونه ولا تقبله نفسي »<sup>(٢)</sup> .

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، المطبعة القبية بمباي سنة ١٣٦٨ هـ = ١٩٤٩ م ، ص ١٤١ - ١٤٤ . (٢) ابن أبي أسيمة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، ج ٢ ص ٢ .

وهذا الذى عرضته هنا ، وإن كان مادة للإجابة عن السؤالين الأولين من الأسئلة الثلاثة التى وجهتها إلى نفسى ، إلا أنه يسلمنا بطبيعة الحال إلى الإجابة عن السؤال الثالث من الأسئلة المشار إليها ، وهو السؤال الذى يدور على مبلغ ما يوجد فى مصنفات الشيخ الرئيس من الآثار الشيعية بصفة عامة ، والآثار الإمامية الاثنى عشرية بصفة خاصة ، وليس من شك فى أن مؤلف (توفيق التطبيق) الذى أقدم بين يدى رسالته هذه المقدمة ، قد سبقنى إلى هذا الجواب ، كما سبقه إليه غيره ممن وضعوا تعليقات أو حواشى على بعض مصنفات الشيخ الرئيس : فقد أورد مؤلف (توفيق التطبيق) طائفة من نصوص الشيخ الرئيس ، وفسر طائفة أخرى من هذه النصوص ، وأنهى سواء فيما أورد وفيما فسر من هذه وتلك إلى أن كلام الشيخ الرئيس لم يكن موافقا لمذهب الإمامية الاثنى عشرية فحسب ، بل هو قد انتهى أيضا إلى أن الشيخ الرئيس نفسه كان من أكابر علماء الإمامية الاثنى عشرية ، وذلك هو ما حاولت أن أكشف عن وجه الحق فيه من خلال التعليقات الكثيرة التى علقت بها على الفصلين الأخيرين من (توفيق التطبيق) ، وهما الفصل الثالث عشر الخاص بذكر الاستشهادات والناسبات من كلام الشيخ الرئيس ، والفصل الرابع عشر الخاص بتفسير كلام الشيخ فى الفصل الأخير من المقالة العاشرة من إلهيات كتابه (الشفاء) . وخلاصة ما انتهيت إليه من رأى فى هذه الناحية هى أن فى مصنفات ابن سينا ألفاظا وعبارات تشبه كثيرا أو قليلا ألفاظا وعبارات شيعية ، اسماعيلية أو اثنى عشرية ، وأنه قد يتفق مع أولئك وهؤلاء فى بعض الأفكار من الناحية العامة ، ولكن ليس واحدة من هذه الأفكار ، ولا لفظ أو عبارة من تلك الألفاظ والعبارات التى اصطنعها ابن سينا كما اصطنعها الاسماعيلية والإمامية ، بنى ما يعنيه مؤلف (توفيق التطبيق) أو غيره من أصحاب الشروح والحواشى على المقالة العاشرة من إلهيات (الشفاء)

وهو أن ابن سينا كان من التشيع لعلّ بن أبي طالب رضى الله عنه ، ومن اعتناق العقيدة الإمامية الى يقرر فيها أن عليا هو الإمام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم نصبا بأمر الله ونصا من جهة رسول الله ، إلى الحد الذي يجعلنا نقول مع صاحب (توفيق التطبيق) وغيره من أصحاب الشروح والحواشي ، إن ابن سينا كان شيعيا بوجه عام ، وشيعيا إماميا بوجه خاص ، وإماميا إثني عشريا بوجه أخص ، وذلك كله على نحو ما تبينته من خلال تحليلنا لـ (توفيق التطبيق) من ناحية ، ومن تضاعيف (توفيق التطبيق) نفسه من ناحية أخرى ، ومن ثانيا تعليقاتنا عليه من ناحية ثالثة .

## (٢)

### مؤلف توفيق التطبيق

لم ينهياً لنا من المعلومات عن حياة مؤلف (توفيق التطبيق) ما يكفي لإعطاء ترجمة وافية له ولسيرته وثقافته ، وإنما هي طائفة من الاستنتاجات استخلصناها مما يورده المؤلف نفسه عن نفسه وعن رسالته التي بين أيدينا : فهو محدثنا في مقدمته لهذه الرسالة بأن اسمه هو علي بن شيخ فضل الله الجيلاني القنوي الزاهدي<sup>(١)</sup> ؛ ونحن نستخلص مما يذكره في هذه المقدمة وفي آخر الرسالة أنه عاش في القرن الحادى عشر الهجرى<sup>(٢)</sup> : فهو يظهرنا في المقدمة على الدافع الذي دفعه إلى وضع (توفيق التطبيق) فيما جرى بينه وبين بعض العلماء من حديث عن أحوال ابن سينا ومذهبه ، وذلك

(١) توفيق التطبيق : هذه الطبعة ، ص ٣ س ٦ - ٧ .

(٢) توفيق التطبيق : هذه الطبعة ، ص ٣ س ٧ - ٩ وس ٩٧ س ١٩ - ٢٠ .

في المجلس الذي ضمه هؤلاء العلماء في مدينة شیراز سنة ١٠٦٢ هـ ؛ وهو يبين لنا في آخر الرسالة أنه أنتم في سنة ١٠٧٠ هـ .

ولعل لنسبة المؤلف إلى جيلان أهمية كبرى لما نسينا عليه من معرفة البيئة التي انحدَر منها ، والأصل الذي يرد إليه ، والعوامل الدينية والمذهبية التي عملت عليها في هذا الأصل ، وأنت أكلها في تلك البيئة : فالجيلاني نسبة إلى جيلان ، وجيلان - ويقال أيضا بلاد الجبل - هي البلاد الواقعة بين إقليم أذربيجان غربا وبحر الخزر شرقا . وكان أهل تلك البلاد زيدية جارودية من زمان ناصر الحق الذي كان باحث إسلامهم إلى ظهور الشاه عباس ، ثم انتقل سلاطينهم مع أكثر أهل لاهجان إلى مذهب الإمامية <sup>(١)</sup> . فاذا عرفنا أن مؤلفنا إنما ينسب إلى جيلان التي كانت زيدية ثم أصبحت إمامية ، استطعنا أن نتبين في وضوح وجلاء أنه كان إماميا في عقيدته ومذهبه ، وأن نتبين أيضا لم نقي في مقدمة (توفيق التطبيق) أن يكون ابن سينا من الزيدية ، ولم أثبت وألح في الإثبات في مواطن عدة من أول رسالته إلى آخرها أن ابن سينا كان من الإمامية ، بل وكان من أكابر علمائهم .

ومثل ثقافته كمثل حياته في أن ما لدينا من المعلومات عنها إنما يأتي من طريق الاستنتاج أيضا : فهو صاحب ثقافة فلسفية عقلية من ناحية ، وثقافة شرعية عقلية من ناحية أخرى ، وثقافة علمية طبية من ناحية ثالثة : فأما ثقافته الفلسفية العقلية فتبينها في مواضع شتى من (توفيق التطبيق) تدل على إلمام واسع بالعلوم الفلسفية ونظر عميق فيما تنثيره هذه العلوم من مشكلات ، لا سيما ما كان

---

(١) السيد حسن الأمين الحسيني العاملي : أعيان الشيعة ، مطبعة ابن زيدون ، دمشق سنة ١٣٥٣ - ١٣٥٤ هـ = ١٩٣٥ م ، ج ١ ص ٥٢٧ .

من هذه للشكالات متصلا بالمنطق والليتافيزيقا والأخلاق ؛ ناهيك بما يتحدث به هو عن نفسه من أن له ( حاشية على الإشارات والشقاء )<sup>(١)</sup> من مصنفات ابن سينا الفلسفية الكبرى، وأنه فصل في هذه الحاشية بعض ما أجل القول فيه في (توفيق التطبيق) . وأما ثقافته الشرعية العقلية فيدل عليها ما حفل به ( توفيق التطبيق ) من معارف بالقائد وتفسير القرآن والحديث وعلم الكلام والفقه والأصول ، ومن تأويلات على مذهب الإمامية الاثنى عشرية . وأما ثقافته العلمية العلمية فتتمثل فيما وضعه من ( حاشية على شرح العامل لقانون ابن سينا ) ، وهي هذه الحاشية التي ذكرها بروكلمان<sup>(٢)</sup> ، وأكبر الظن أن تكون هي ذلك الشرح الذي يعرف باسم ( شرح حكيم على برقانون شينغ ) ، أو باسم ( شرح الجيلاني وهو حكيم على الجيلاني ) ، ويوجد منه بدار الكتب المصرية تحت رقم ١١٣٣ طب نسخة خطية من الجزء الأول في مجلد بقلم معتمد ينتهي إلى آخر القرن الثاني ، كتبت سنة ١١٩٥ هـ ، وتقع في ٢٤٦ ورقة<sup>(٣)</sup> .

ومع أن حياة مؤلف ( توفيق التطبيق ) من الضموض بحيث لا يمكن أن يحدد تاريخ مولده ولا تاريخ لوفاة على وجه الدقة ، إلا أننا نستطيع أن قطع بأن وفاته كانت بعد سنة ١٠٧٠ هـ ، وذلك استنادا إلى ما ذكره للؤلف نفسه في آخر ( توفيق التطبيق ) من أنه أتمه في اليوم الخامس عشر من شهر جمادى الأولى سنة ١٠٧٠ هـ ، وهذا يخالف ما ذكره الأستاذ ر . جب من أن مؤلفنا توفي سنة ١٠١٨ هـ =

(١) توفيق التطبيق : هذه الطبعة ، ص ٤٨ - ٩ .

(٢) Brockelmann : G.A.L. Suppl. I, 824, No. 82 d. (٢)

(٣) ابن سينا ، مؤلفاته وشرحها المحفوظة بدار الكتب المصرية ، مطبعة دار الكتب المصرية ١٣٧٠ هـ = ١٩٥٠ م ، ص ٣٩ .



١٦٠٩ م<sup>(١)</sup> ، إذ كيف يقول المؤلف في مقدمة رسالته هذه إنه وضعها بعد أن وقع بينه وبين طائفة من العلماء جدال حول مذهب ابن سينا وأحواله وذلك في مجلس بمدينة شیراز سنة ١٠٦٢ هـ ، ويقول في آخر هذه الرسالة إنه أتمها في سنة ١٠٧٠ هـ ، ثم يقال بعد هذا وذلك إنه توفي سنة ١٠٩٨ هـ .

### (٣)

#### تحليل توفيق التطبيق

(توفيق التطبيق) عنوان لهذه الرسالة التي وضعها علي بن فضل الله الجبلي ، والتي اتخذ لها موضوعاً من عقيدة ابن سينا ، وجعل الكلام فيها يدور على إثبات أن الشيخ الرئيس كان من الإمامية الاثنى عشرية . ويتفق عنوان الرسالة مع موضوعها الذي اتخذ المؤلف لها ، ومع المنهج الذي اصططنه فيها والغاية التي قصد إليها منها : فموضوعها هو عقيدة ابن سينا ، ومنهج المؤلف فيها هو تأويل كلام ابن سينا بما يحمله ملائمة لمذهب الإمامية الاثنى عشرية ، وغايتها هي إثبات أن ابن سينا لم يكن في عقيدته ومذهبه من أهل السنة ، ولا من الزيدية ، ولا من الكفرة ، وإنما هو موحد مؤمن من الإمامية . ولكي يحقق المؤلف هذا كله ، نراه قد عمد بادیء ذي بدء إلى مذهب الإمامية فحلله إلى عناصره وأبان عن معانيه ، ثم عكف بعد ذلك على أقوال ابن سينا فرفضها وقصرها وذهب في تفسيرها إلى ما شاء من التأويلات والتخریجات ، ثم حاول أخيراً أن يوفق بين أقوال ابن سينا وبين أقوال الإمامية ، أو يطبق مذهب الإمامية على مذهب ابن سينا ؛ ومن هنا كانت تسميته لهذه الرسالة باسم (توفيق التطبيق) .

R. Gibb : The B.S.O.A.S., 1952 xiv/ 3, p. 498 - 499. (١)

ومحدثنا مؤلف (توفيق التطبيق) عن الدافع الذي دفعه إلى وضع هذه الرسالة، فيقول إنه هو ما وقع في مدينة شیراز سنة ١٠٦٢ هـ من حديث في مجلس ضمه وطائفة من العلماء، حيث انتهى ذلك الحديث إلى ذكر الشيخ الرئيس والاختلاف حول عقيدته ومذهبه، إذ نسب فريق إلى الكفرة الزنادقة، وأضاف فريق آخر إلى أهل السنة، وجعله فريق ثالث من الزيدية، ومن ثم سأل أحد الحاضرين مؤلفنا عن حقيقة الحال في شأن الشيخ الرئيس ومذهبه، فأجابه بأن فيلسوفنا كان من الإمامية، وأن الدليل على ذلك هو ما ذكره ابن سينا عن الخليفة والإمام في الفصل الأخير من المقالة العاشرة من إلهيات كتابه (الشفاء)<sup>(١)</sup> : فعند مؤلف (توفيق التطبيق) أن ابن سينا كان من الآخذين بمذهب الإمامية الاثني عشرية، سواء في المسائل الاعتقادية الشيعية كسألة الخلافة والإمامة والعصمة، أو في المسائل الفلسفية الخالصة كسألة النفس الإنسانية وخواص القوة القدسية ومسألة النبوة وضرورة وجود النبي، وأوصاف الكاملين والعارفين من أصحاب النفوس القدسية، والمعاد، وبعض المسائل العملية التي تتصل بترتيب المدينة وسياسة الدولة وتدير شئون المجتمع، فكل أولئك وكثير غيره مسائل لها خطرهما في فلسفة الشيخ الرئيس بقدر ما لها من اعتبار في مذهب الإمامية الاثني عشرية؛ وفي رأى مؤلف (توفيق التطبيق) أن مذهب ابن سينا في هذه المسائل كلها متفق مع مذهب الإمامية الاثني عشرية فيها، ومطابق له.

ولكي تتكون لدى القارئ صورة واضحة عن الرسالة ومنهج المؤلف فيها وغاياته منها، فلا بد من وقفة عند أقسامها، وعند الفصول التي يشتمل عليها

(١) توفيق التطبيق : هذه الطبعة، ص ٣ - ٧ - ١٧.

كل قسم ، وعند المسائل التي تندرج تحت كل فصل . على أنه يحسن أن نلاحظ هنا أن إحدى النسخين الفوتوغرافيتين اللتين اعتمدت عليهما في تحقيق ( توفيق التطبيق ) ونشره ، قد جعلت من الرسالة مقالة واحدة ، على حين جعلتها الأخرى مؤلفة من مقالتين . ومهما يكن من شيء فذلك مسألة سأعرض لها في موضعها من الحديث عن تحقيق ( توفيق التطبيق ) والتعليق عليه ، وذلك في الفقرة الخامسة من هذا التقديم .

فأما المقالة الأولى فقد أفردتها المؤلف للكلام عن وجود الواجب وتوحيده وعينية صفاته الحقيقية . وأما المقالة الثانية وهي لب الرسالة ، فقد خصصها المؤلف لبيان مذهب الإمامية في مختلف المسائل الاعتقادية والفلسفية من ناحية ، وللتوفيق بين ابن سينا والإمامية فيما يذهب إليه كل في هذه المسائل من ناحية أخرى . وقد تبدو المقالة الأولى وكأن موضوعها غريب عن موضوع الرسالة الرئيسي ، إذ قد يتساءل القارئ : قيم الحديث عن وجود الواجب وتوحيده وعينية صفاته الحقيقية وهو موضوع للمقالة الأولى ، في رسالة قوامها وغايتها الحقيقية الإيالة عن أوجه التوفيق والتطابق بين مذهب ابن سينا وبين مذهب الإمامية ، وذلك على الوجه الذي يثبت فيه أن الشيخ الرئيس كان من الإمامية الاثنى عشرية ؟ أفلا يصح أن تكون هذه المقالة الأولى غريبة عن الرسالة ، أو مقحمة عليها وهي في الواقع ليست منها ؟ وفي الحق إن تدبر الرسالة تدبرا كلياً لم بمقتاتها ، ويربط بعض أجزائها ببعض على وجه يجعل منها نسقاً واحداً ، من شأنه أن يكشف عن الصلة بين المقاتلين ، لا سيما إذا لاحظنا أن العصمة ووجوب اشتراطها في الإمام ، ووجوب وجود المعصوم ، ووجوب اللطف على الله وعن الله ، كلهما من المسائل الرئيسية التي يدور عليها مذهب الإمامية ، والتي أفاض مؤلف ( توفيق التطبيق ) في بسطها ، وإذا لاحظنا أيضاً أن

فهم هذه المسائل كلها ، وتعرف المأني الدقيقة التي تنطوي عليها ، محتاج إلى مقدمات في معنى الواجب والممكن والمتنع والضروري ، وماذا من الكائنات واجب بذاته أو واجب بنفيره ويمكن بذاته ، وكل أولئك مما عرض له المؤلف في المقالة الأولى ، وما يحل هذه المقالة الأولى بمثابة المقدمة أو التمهيد للمقالة الثانية ، وذلك على الوجه الذي فصلته فيما مهدت به للتعليقات على المقالة الأولى <sup>(١)</sup> .

فإذا تركنا المقالة الأولى ، ووقفنا عند المقالة الثانية ، ألفيناها خاصة بإثبات أن كلام الشيخ الرئيس موافق لمذهب الإمامية في مسألة الإمامة ، ومخالف لمذهب من يخالف مذهب الإمامية ، وألفينا المؤلف يمسد أولا إلى بيان هذه المسألة على مذهب الإمامية ، ثم يفسر كلام ابن سينا ويطبقه عليه ، وتبيننا أن العدة عند المؤلف في هذه المقالة الثانية هي إثبات وجوب كون الإمام معصوما ، وأن هذا الإثبات إنما يكون بطريقتين ، طريق الدلائل العقلية وطريق البراهين العقلية ، وإنه ليؤثر هنا اختصاصه بالبرهان العقلي ، لأنه في المعارف أحكم ، وفي إفادة اليقين أتم . ولكي ينتهي المؤلف إلى النتيجة التي يريد أن ينتهي إلى أن يقرر فيها أن ابن سينا كان من الإمامية ، وأن مذهبه موافق لمذهبهم ، نراه يقدم بين يدي هذه النتيجة بدراسة كثير من المسائل الإمامية والمشكلات الفلسفية التي تتصل من قريب أو من بعيد بموضوع رسالته الجوهري : تعريف الإمام والإمامة والعصمة والمعصوم ، والصفات التي لا بد من أن يتصف بها الإمام ، والنفس الناطقة وجوهريتها وتجردها ، ومراتب الموجودات من أدناها إلى أعلاها ، ومرتبة الإنسان بين هذه المراتب ، وحال الإنسان بين المقصود والمعيان ، ودرجات اليقين في طريق الناظرين من أصحاب العقل وفي طريق المرتاضين

(١) التعليقات على توفيق الصليبي : ص ١٢٣ - ١٢٥ .

من أرباب النوق ، وعلوم الأنبياء والأوصياء ، وعصمة أولئك وهؤلاء ، وثبوت النبوة والإمامة ، وإثبات إمامة علي وأفضليته ، كل أولئك مسائل عرض لها المؤلف إجمالاً تارة وتفصيلاً تارة أخرى ، وذلك ليعرض من بعد ، لنصوص ابن سينا في مصنفاته المختلفة ، وليفسر بنوع خاص نصوصه في الفصل الأخير من المقالة الماثرة من إلهيات كتاب ( الشفاء ) ، وليتأول هذه النصوص على الوجه الذي يحملها ملائمة لمذهب الإمامية ، ويحمل من ابن سينا عالماً من أكابر علمائهم .

ولكي يتضح لنا الاتجاه الذي اتجه إليه المؤلف والطريقة التي اصطنعها في فهم نصوص ابن سينا وفي تأويل ألفاظ هذه النصوص وعباراتها تأويلاً يلائم فيه بينها وبين تعاليم الإمامية الاثني عشرية ، يحسن أن نعرض - على سبيل المثال لا الحصر - لبعض المسائل التي حاول فيها هذه الملائمة وذلك التأويل :

فن ذلك مثلاً مسألة العناية الإلهية : فقد قالت الإمامية بوجود اللطف على الله بمقتضى عدله وحكمته بوجود عليه ، وقال الشيخ الرئيس بالعناية بوجود عنه ، فكيف إذن السبيل إلى التوفيق بين القولين ؟ ... يجب الجيلاني بأن المآل من هذين القولين واحد : لأن معنى الوجوب على الله هو أن اللائق بهله وحكمته لمصالح خلقه قد صدر عنه ، ولا يليق البتة أن يفوت عنه ، وأن معنى العناية بوجود عن الله هو أنها من كامل الذات والصفات والعالم بذوات الكائنات ، الذي فاض عنه الخيرات على جميع الموجودات ، فمتنع إذن أن يفوت عن فيضة وجوده ما يليق على الموجودات من تلقى الخيرات والكمالات ؛ وإذا كان ذلك كذلك ، قد انتهى الجيلاني إلى أن الاختلاف بين الإمامية وبين ابن سينا في مسألة العناية إنما هو اختلاف لفظي <sup>(١)</sup> .

(١) انظر ص ٣٦ س ١٨ - ص ٣٧ س ٢ من متن توفيق الطيق ؛ وانظر أيضاً ص ١٧٥ - ١٧٦ من التعليقات .

ومن ذلك أيضا ما ذكره ابن سينا في المقالة الخامسة من طبيعيات الشفاء ، من الفن السادس في خواص النفس الإنسانية ، في آخر الفصل السادس في إثبات القوة القدسية ، وعن خواص النفس القدسية بصفة خاصة وعما يتبها لصاحبها من ألوان السكال في العلم والعمل ، فإن كل أولئك في نظر الجيلاني موافق لما قالت به الإمامية من العصمة : ذلك بأن من كانت له نفس قدسية على الوجه الذي يصوره ابن سينا لا يمكن أن يصدر عنه العصيان ، ولا أن يقع في الخطأ والسهو والنسيان ، وهذا - عند مؤلفنا - هو بعينه ما قل عن الأئمة في العصمة <sup>(١)</sup> .

على أن ما يذهب إليه الجيلاني في السألتين السابقتين ، وما يحاول فيه من توفيق بين ابن سينا والإمامية ، وإن كان مقبولا إلى حد ما ، ومعقولا من بعض الوجوه ، إلا أنه قد عمد في مسألة أخرى إلى محاولة هذا التوفيق ، فحمل النصوص أكثر مما تحتمل ، واستخلص من المقدمات نتائج لا تنطوي عليها ولا تؤدي إليها ، ووجه الألفاظ والعبارات إلى وجهة لعلها أن تكون قد أبعدتها عن الوجهة الأصلية التي قصد إليها ابن سينا نفسه ، وأعنى بهذه المسألة مسألة ضرورة وجود الإنسان الصالح لأن يسئل الناس ويعدل بينهم : فقد قال ابن سينا في الفصل الثاني من المقالة العاشرة من إلهيات ( الشفاء ) وهو الفصل الذي أفرده لإثبات النبوة : إن العناية الإلهية اقتضت وجود أشياء لا ضرورة لها في البقاء ، ولكنها تنفع في البقاء ، وإن وجود الإنسان الذي يسئل ويعدل يمكن ، وإن فلا يجوز أن تقتضى العناية وجود تلك المنافع ، ولا تقتضى وجود الإنسان الذي هو أسها <sup>(٢)</sup> . ويرى الجيلاني في قول ابن سينا

(١) انظر ص ٥٣ ص ٢ - ٦ من متن توفيق التطبيق ؟ وانظر أيضا ص ١٩٧ - ١٩٨ من التعليقات .

(٢) ابن سينا : كتاب الشفاء ، طبعة طهران سنة ١٣٠٣ هـ ، ج ٢ ، ص ٦٤٧ .

هذا أنه موافق لقول الإمامية باستخلاف الله للنبي ، وجمعين النبي للإمام ونصبه للوصي ، إذ هو يتسامل قائلاً : إذا كانت للناسف التي لا ضرورة في وجودها لبقاء الإنسان وكالاته ، لا تنفوت عن عناية الله ، فكيف يمكن إذن أن يفوت عن هذه العناية ماله دخل عظيم في بقاء الإنسان وكالاته ؟ وينتهي الجيلاني إلى تخريج معنى لهله أبعد ما يكون عن المعنى الذي قصد إليه ابن سينا ، وهو أن السان لا يترك وجود الإمام ، وأن النبي لا يترك نصب الوصي <sup>(١)</sup> . وهو لا يقف عند هذا الحد من التأويل والتخريج ، وإنما هو يتجاوز به إلى ما هو أبعد من حدود الإسراف والتصف ، وذلك إذ يرى في قول ابن سينا بما يجب على النبي من تدبير لبقاء ما يسنه ويشعره في أمور المصالح الإنسانية تدبيراً عظيماً ، أن التدبير الذي يفتيه ابن سينا هنا إنما هو مرتبة نصب الوصي ؛ وعلى هذا يفتي نتيجة تتلخص في أنه لا يجوز على النبي ترك ما يجب عليه وهو وصيته ، وأن للنصوص عليه والنصب لا يمكن أن يكون غير على بن أبي طالب <sup>(٢)</sup> . وأكبر الظن إن لم يكن أكبر اليقين أن ما يحاوله الجيلاني هنا من توفيق بين ابن سينا والإمامية ، إنما هو أضمن ما يكون في تحميل ألقاظ ابن سينا أكثر مما تطيق ، وأن تصفه وتكلفه وذهابه مع الموى هذا المذهب ليست في حاجة إلى تعقيب أو تعليق .

وإذا كان التوفيق قد أخطأ صاحب (توفيق التطبيق) في هذه المسألة الأخيرة ، قلعله أن يكون قد حالفه في مسألة أخرى من المسائل التي تتعلق بالنبوة : ذلك بأنه

(١) انظر ص ٥٣ ، ص ١٤ - ص ٥٤ ، ص ٥ من متن توفيق التطبيق ؛ وانظر أيضاً ص ٢٠٠ - ٢٠١ من التعليقات .

(٢) انظر ص ٥٤ ، ص ٦ - ١٢ من متن توفيق التطبيق ؛ وانظر أيضاً ص ٢٠١ - ٢٠٢ من التعليقات .

يوفق بين ما يقوله ابن سينا من أن جميع ما يسته النبي إنما هو مما وجب من عند الله أن يسته ، وأن جميع ما يسته إنما هو من عند الله <sup>(١)</sup> ، وبين ما يذهب إليه الإمامية صراحة في أن ما يسته النبي لا يجوز أن يكون عن اجتهاد ، وذلك وفقاً لما ورد في الكتاب العزيز من قوله تعالى : « وما ينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحى يوحى » <sup>(٢)</sup> (سورة النجم : آية ٣ - ٤) .

هذه أمثلة من المسائل التي عرض لها المؤلف بالتوفيق بين مذهب ابن سينا وبين مذهب الإمامية فيها ، أو بتطبيق مذهب الإمامية على مذهب ابن سينا ، وهي - كما أشرت إلى ذلك آنفاً - ليست كل ما حاول المؤلف أن يصطنع فيه منهجه في التأويل ؛ ولعل أكثر ما يتجلى فيه هذا التهج إنما هو في الفصل الأخير من (توفيق التطبيق) ، وهو ذلك الفصل الذي أفرده المؤلف لتفسير كلام الشيخ الرئيس في الفصل الأخير من المقالة العاشرة من إلهيات (الشفاء) : فهو قد فسر هنا الألفاظ والمبارات على وجه لم يلائم فيه بين كلام ابن سينا وبين كلام الإمامية فحسب ، بل هو قد جعلها من المعاني ما يجعل ابن سينا من أكابر علماء الإمامية الاثني عشرية ، يقول بما يقولون من أن علياً رضى الله عنه هو الخليفة بعد رسول الله بالنص .

(١) ابن سينا : كتاب الشفاء ، ج ٢ ، ص ٦٥٠ .

(٢) انظر ص ٥٤ من ١٨ - ص ٥٥ من ٢ من متن توفيق التطبيق .



(٤)

### منهج توفيق التطبيق وأسلوبه

يلاحظ للتأمل في (توفيق التطبيق) ، وفي منهج التأويل الذي اصططنه فيه المؤلف بصفة خاصة ، أن للسائل التي تناولها بأسلوبه في التوفيق ، وعلى طريقته في التأويل ، قد كان في بعضها موقفاً بقدر ما كان مقولاً ، في حين أنه لم يكن كذلك في بعضها الآخر بقدر ما كان محرفاً لبعض النصوص ، أو مقتضياً لبعضها الآخر ، أو ملتزماً في فهمه ، أو متسلفاً في تأويله . ومن هذا القبيل للسائل التي تدور على ترتيب المدينة ، وأوصاف الكاملين والعارفين ، وشروط نصب الخليفة ، ومكانة علي بن أبي طالب رضي الله عنه ورأيه في العلم والعمل ، والمعاد ، فكل أولئك مسائل منها ما عرض له ابن سينا بالفتا ، ومنها ما عرض له بالعرض ، وكلها قد عرض له الجليلاني بالتوفيق بين مذهب ابن سينا فيها من ناحية ، وبين مذهب الإمامية من ناحية أخرى ، وانتهى فيها لآل إلى أن ابن سينا متفق مع الإمامية بحسب ، وإنما هو بعد هذا كله من العلماء الإمامية لاسيما في الأصول الكلامية ، وتلك لعمرى هي النتيجة الكبرى التي ينبغي أن تقف منها موقف التردد ، وإن كنا نقف من بعض الموازنات السابقة والنتائج الأخرى موقف القبول الذي يشوبه شيء غير قليل من التحفظ والاحتياط .

وهذا يعني ببساطة أخرى أن المؤلف فيما حاول من توفيق بين ابن سينا والإمامية ، لم يكن موقفاً كل التوفيق ، كما أنه فيما أورد من نصوص ابن سينا ، وفيما تأول

من هذه النصوص ، لم يكن بمنجاة من الوقوع في الخطأ ، ولا بئامن من نزوة  
الموى والتعصب للفكرة التي يبدو أنها ملكت عليه نفسه وقلبه وعقله ، ورسخت  
في ذهنه مذ بدأ يكتب رسالته إلى أن أتمها ، فلم يستطع خلاصا منها ، أو تجردا عنها .  
ولو قد خلص المؤلف نفسه وقلبه وعقله من التعصب والتعسف والموى ، ووقف عند  
مذهب الإمامية ومذهب ابن سينا معتمدا على النصوص اعتمادا يقوم على الفهم السليم ،  
ويرى إلى تحرى الحقيقة خالصة لوجهها ، لعله لو قد فعل هذا كله أو بعضه لانهى  
إلى نتائج غير تلك التي انتهى إليها ، ولكن لهذه النتائج قيمة أعظم خطرا وأبعد  
أثر من الناحيتين التاريخية والمذهبية .

وكالم يكن مؤلف (توفيق التطبيق) بئامن من الوقوع في الزلل من حيث  
منهجه في التأويل ، فهو لم يكن كذلك بمنجاة من الوقوع في الخطأ من حيث اللغة  
والتصرف في بعض ألفاظها وعباراتها على نحو يبدو معه أسلوبه في بعض مواطن من  
رسالته قلعا أو مهلهلا أو ركيكا :

فن أمثلة ذلك حديثه عن الإنسان الذي يقول فيه : « وإن قوى له صفة  
الحيوانية ، وتنزل إلى مرتبة السفلى ، فصاروا بالفعل فيها ، غشيت أبصارهم وبطلت  
بصيرتهم ، كأنما ختم على قلوبهم وعلى سمعهم ، وعلى أبصارهم غشاوة ، فيزيد  
قصصهم شيئا فشيئا ، حتى يزيل عنهم استعداد الكمال ، وكانوا كاللجاجة بل هم  
أشد قسوة منها ، ولا يقبلون الهدى ... » <sup>(١)</sup> : فهو هنا يتحدث عن الإنسان وهو  
لفظ مفرد ، ثم لا يلبث أن يعيد عليه ضمير الجمع ، لا شيء إلا ليضع في سياق حديثه

(١) توفيق التطبيق : هذه الطبعة ، ص ٢٠ س ١٩ — ٢٢ .

الآيتين الكريمتين القتين اقتبسهما والضائر فيها بأدية في صيغة الجمع . ومن أمثله أيضا حديثه عن الأنبياء والأوصياء وعصمتهم عن المعصية ، وذلك إذ يقول : « وأما المعصية عن المعصية كلها لما علمت أن طيبهم فطرة كارهة عن القبيحات ، راغبة إلى الحسنات ، ولهمم بالحسن والقبيح ، لا يلتفتون بالمكروه والبيع ، فضلا عن الحرام والقبيح .... » <sup>(١)</sup> : فهو هنا يقول « لا يلتفتون بالمكروه » ، وكان ينبغي أن يقول « لا يلتفتون للمكروه أو إلى المكروه » ، ويستعمل لفظ « المبيع » ، وكان ينبغي أن يستعمل لفظ « المباح » ، ولكن التزامه السجع وحرصه عليه في هذه العبارة قد اضطره إلى أن يؤثر المبيع على المباح ، لا لشيء إلا لتستقيم سجعته بين القبيح والمبيع . ومن أمثله كذلك قوله : « ... ووجود الوم والخيال والهوى والشهوة والغضب والرجاء كمال ، ومتابعتهم وإطاعتهم ورياستهم ضال وإضلال ، لأن وجودها آلة للكمال ، ومعدات لمروج بدار الوصال » <sup>(٢)</sup> : فهو هنا يتحدث عن الوم والخيال والهوى والشهوة والغضب والرجاء ، فيستعمل ضمير الجمع للذكر أولا فيقول « متابعتهم وإطاعتهم ورياستهم » ، وكان ينبغي أن يقول « متابعتها وإطاعتها ورياستها » ؛ ثم لا يلبث أن تستقيم لفته فيستعمل الضمير للناسب لجمع التكسير فيقول « لأن وجودها آلة للكمال » .

ومهما يكن في منهج ( توفيق التطبيق ) من إصراف أو نصف في التأويل ، وفي بعض ألفاظه وعباراته من ضعف أو نثر في الأسلوب ، فإنه لا سبيل إلى إنكار ما لهذه الرسالة من قيمة علمية : ذلك بأنها تعطينا صورة واضحة لمذهب الإمامية

(١) توفيق التطبيق : هذه الطبعة ، ص ٢٤ س ٣-٥ .

(٢) توفيق التطبيق : هذه الطبعة ، ص ٩٣ س ١٨-٢٠ .

الاثني عشرية وعقيدتهم وطريقتهم في التأويل ، فضلا عما تظهرنا عليه من العناصر العقلية والنقلية التي انبثت في تضاعيف هذه العقيدة وذلك للذهب ، وكان لها أثرها في صبغهما بالصبغة الفلسفية والكلامية إلى جانب ما تتلوان به من ألوان دينية وسياسية .

## ( ٥ )

### توفيق التطبيق بين التحقيق والتعليق

يرجع عهدى بتحقيق ( توفيق التطبيق ) إلى وقوفى على النسخة الفوتوغرافية التي أشرت إليها في مستهل هذا التقديم ، والتي جعلت من بعض ما اشتملت عليه موضوعا لتلك البحث الذى أعدته عن ( ابن سينا والشيعية ) ، وألقى في المهرجان الألفى لذكرى الشيخ الرئيس <sup>(١)</sup> . على أنى لم أكدمضى في الإلمام بهذه النسخة الفوتوغرافية حتى ألفتها دقيقة الخط عسيرة القراءة مستكرهة الحل في كثير من مواطنها ، وبينما أنا في أخذ ورد مع المخطوط ، وفى عزم وتردد مع نفسى ، إذا بزيملى وصديقى الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى الذى دلتنى على هذه النسخة ، ينبئنى بأن ثمة نسخة أخرى منه ما تزال على الفيلم الفوتوغرافى ، وأن معهد إحياء المخطوطات العربية بالإدارة الثقافية لجامعة الدول العربية بصدد إخراج صورة مكبرة لهذا الفيلم ، وماهى إلا أيام حتى أصبحت هذه النسخة الأخرى بين يدى ، ومن حسن الحظ أنها جاءت أجود وأوضح في خطها ، ومن ثم أيسر في قراءتها ، وأعون ما تكون على

---

(١) انظر س . من هذا التقديم .

تدليل كثير من العقاب ، وتيسير كثير من الصواب ، التي حفلت بها النسخة الأولى . ومن هنا يتبين أن اللؤلؤ فيما أنشر اليوم من متن (توفيق التطبيق) كان على هاتين النسختين الفوتوغرافيتين اللتين يكفى أن أقدم لكل منهما وصفا إجماليا فيما يلي : -

(١) فأما النسخة الأولى فتعنوانها هو (رسالة في إثبات أن الشيخ الرئيس من المسلمين من أكابر علماء الإمامية الاثنى عشرية رضوان الله عليهم) ، ومكتوب في رأس الصفحة الأولى منها على الجانب الأيسر هذه البيانات : « نهران - ملك . رسالة في إثبات (بوعلى) - ميكرفيل كاليلان - نهران سراى حاج حسن » . وتقع هذه النسخة في اثنتين وعشرين لوحة (مقاس ١٥.٥ × ٢٠.٩ ) ، وتشتمل كل لوحة منها على صفحتين ، تمد إحداها وجها وتمد الأخرى ظهر الورقة واحدة ، فيما عدا اللوحة الأولى فإن نصفها الأيمن عبارة عن نهاية لرسالة أخرى يفهم منها أنها حاشية كتبها شخص اسمه كرم على الخراساني ، وفيما عدا اللوحة الأخيرة أيضا فإن نصفها الأيسر عبارة عن رسالة بالفارسية ؛ ومن هنا يمكن أن يقال إن رسالتنا تقع في إحدى وعشرين لوحة أو ورقة ، أو في اثنتين وأربعين صفحة . ولما كانت هذه النسخة مكتوبة بخط فارسي ، ويرد أصلها إلى طهران ، فقد رمزت لها بحرف « ط » .

(٢) وأما النسخة الثانية فليس في أولها ما يدل على عنوانها ، ولكنها تبدأ مباشرة بالبسلة ، وفي آخرها بيانات تفيد أنها رسالة في تحقيق مذهب ابن سينا ، وأن مؤلفها هو على بن فضل الله الجبلائي القنوي الزاهدي ، وأن تاريخ الفراغ من قلمها هو - كما يقول ناقلها قاضي محمد فاروق الأنصاري في آخر الرسالة - هو يوم

البيت عشرين من شهر جمادى الأولى سنة ١٣٢١ هـ = ١٥ أغسطس ١٩٠٣ م .  
ويستفاد من البيانات الواردة في آخر هذه النسخة أن أصلها يرجع إلى مكتبة  
ليتون Lytton بجامعة عليكرة ، ورقم الفيل ٣٠٢٠ من ٤٤٢ - ٤٩٤ ، ورقم المخطوط  
فيها ١٥ عربية . وهي تقع في ٥٠ لوحة ( مقياس ١٧٠ × ٢٥٧ ملم ) تشتمل  
كل لوحة منها على صفحتين إحداها وجه والأخرى ظهر لورقة واحدة فيما عدا اللوحة  
الأولى فإنها تشتمل على صفحة واحدة ، ومن هنا كان عدد صفحات الرسالة في هذه  
النسخة تسعا وتسعين صفحة . وقد تمت هذه النسخة تصويرا بمكتبة جامعة عليكرة  
في يوم الأربعاء ١٦ من يناير سنة ١٩٥٢ م . ولما كانت هذه النسخة مكتوبة  
بخط نسخ هندي ، ويرجع أصلها إلى مكتبة جامعة عليكرة ، فقد رمزت لها  
بمحرّف « ع » .

وقد بدأى من تحقيق هاتين النسختين ومقابلة إحداها على الأخرى أنهما  
مختلفتان من نواح عدة وفي مواطن مختلفة : فثارة يكون الاختلاف في لفظة ،  
وثارة أخرى يكون في عبارة ، وحيثما يكون زيادة في إحداها ونقصا في الأخرى ،  
وحيثما آخر يكون إسقاطا لقسم بعينه من إحدى النسختين وإثباتا له في  
النسخة الأخرى : فقد وجدت مثلا أن الرسالة كما وردت في نسخة ط تشتمل  
على مقالتين : للمقالة الأولى في وجود الواجب وتوحيده وعينية صفاته الحقيقية ،  
والمقالة الثانية في أن كلام الشيخ موافق لمذهب الإمامية في مسألة الإمامة ، ويخالف  
المخالف كله في هذا المرام . والمقالة الأولى من هاتين المقالتين ليس لها وجود في نسخة ع ،  
وإنما الرسالة في هذه النسخة مقالة واحدة هي المقالة الثانية في نسخة ط . وحتى هذه  
المقالة الثانية فإن نسخة ع قد أوردت فيها زيادة ليس لها مقابل في نسخة ط ، ولهذا

آثرت أن أثبت الرسالة بمقتاتيهما اللتين أوردتهما نسخة ط ، وبالإضافة التي أوردتها نسخة ع ، وأثرت إلى هذه الزيادة في مواضعها من هوامش هذه الطبعة ، كما جعلتها مطبوعة بحروف مختلفة عن الحروف التي طبع بها بقية اللان المتفق عليه في النسختين . ومعنى هذه عبارة أخرى أن اللان المتفق عليه في النسختين قد طبع بما يعرف في لغة الطبعة بينط ١٦ ، على حين أن الزيادة التي في نسخة ع وليس لها مقابل في نسخة ط قد طبعت بما يعرف في لغة الطبعة بينط ٢٠<sup>(١)</sup> ، وذلك تمييزاً لها من ناحية ، وتفرقة بينها وبين نصوص ابن سينا التي أوردتها مؤلف توفيق التطبيق وعكف على تفسيرها في الفصل الأخير من رسالته ، وآثرت طبعها بما يعرف في لغة الطبعة بينط ٢٤ من ناحية أخرى .

وقد عدلت في هذا التحقيق إلى موازنة النسختين ومقابلة إحداهما على الأخرى ، وإلى قراءة للماني أكثر من قراءة الألفاظ لاسيما في المواضع التي يسقط فيها لفظ أو ينبهم فيها لفظ آخر ، وما أزال باللفظ للبهيم أو الساقط أستوحى عبارته التي ورد فيها حتى يتبين لي أنسب الألفاظ لهذه العبارة أو تلك ، وأكثرها اتساقاً مع المعنى وملاءمة لما وضع أو قارب الوضع من حروفه ؛ وما كان مستغنياً أو مستكرهاً أو متروكاً على بياض من هذه الألفاظ ، فقد التمسث له اللفظ الذي تستقيم به العبارة بقدر المستطاع ، وجعلت هذا اللفظ للتمس بين قوسين مستطيلين هكذا [ ] .

ولما كانت الرسالة حافلة بالآيات القرآنية الكريمة ، فقد رأيت أن أثبت في

(١) انظر ص ٢٢ ص ٧ ص ٢٦ ص ٧ .

المواشم السور التي منها هذه الآيات ، والرقم الذي تعين به كل آية في كل سورة .  
وعما يجب ملاحظته أن فصول الرسالة لم ترد في إحدى النسختين أو في كليهما  
معنونة كلها ، ولهذا فما كان منها معنونا أثبت له عنوانه الوارد ، وما لم يكن كذلك  
قد وضعت له العنوان الذي يلائمه على الوجه الذي يتمشى فيه مع الكلام الذي  
يندرج تحته .

هذا فيما يتعلق بتحقيق المتن ؛ أما فيما يتعلق بالتعليقات عليه ، فقد آثرت أن  
تكون تعليقاتي أدنى إلى الإفاضة منها إلى الإيجاز ، لا سيما في بعض المواطن التي  
يرض فيها المؤلف لمشكلات فلسفية أو كلامية أو تأويلية تحتاج في مناقشتها إلى أخذ  
ورد ، وإيراد الآراء المخالفة لرأى المؤلف في هذه المشكلات من شأنه أن يكشف  
عن وجه الحق فيها .

ولكى يقع القارئ في يسر على مواطن المتن من التعليقات ، قد رُفِّت الأسطر  
في المتن ، وعُيِّن في رأس كل تعليق رقم الصفحة ورقم السطر الوارد فيهما نص  
الكلام المعلق عليه .

وهكذا يبين من كل ما تقدم مختلف النواحي المتصلة بهذه الرسالة التي يسعدني  
أن أقدمها اليوم بين يدي المشتغلين بالدراسات الفلسفية الإسلامية عامة ، والمعنيين  
بفلسفة الشيخ الرئيس وعقيدته خاصة ، كما يسرني أن أحمّد لكل من صديقي وعضدي  
الأستاذ كامل أحمد محمد ، وتليذّي الصديقين الأستاذ أبي الوفاء الغنيمي التفتازاني ،  
والأستاذ محمد رشاد رفيق ، ماقدم من عون ، وما بذل من جهد ، إبان العمل على إخراج  
(توفيق التطبيق) من صورته الفوتوغرافية إلى صورته هذه المطبعية ، الذي أرجو أن  
أكون قد وقتت فيما قدمت به له ، وما حققت منه وما علقّت به عليه ، إلى أداء



بعض ما ينبغي أدائه نحو الشيخ الرئيس ، من إحياء ذكره ، وتخليد أثره ، بدراسة  
ما خلفه من مصنفات ، وبحث ما أبدى فيه من آراء ومقالات ، دراسة ومبحثاً  
قوامهما المنهج العلمي ، وغايتهما إحياء تراثنا الإسلامي ؟

محمد مصطفى علمي

القاهرة : ١١ جادى الأول ١٣٧٣ هـ  
١٦ يناير ١٩٥٤ م



# توفيق النطيق

في إثبات أن الشيخ الرئيس من الإمامية الاثنى عشرية

لعلی بن فضل الله الجيلائی

---

تأليف وتحقيق وتعليق

الدكتور محمد مصطفى حلمي

أستاذ الفلسفة الإسلامية والتدريس بكلية الآداب

بجامعة القاهرة

الطبعة الأولى

[ ١٣٧٢ هـ - ١٩٥٣ م ]

---

طبع بتأنيذ إحياء الكتب العربية

مكتبة البابي الحلبي وشركاه



## مقدمة المؤلف

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله إيماناً بوحديته ، وإقراراً بصمدانيته ، والشكر على إتمام نعمته بولادة  
أئمتنا ، والصلاة على سيد برئته محمد وآله للصطفى من عترته .

أما بعد :

- فيقول أضعف عباد الله ، وأحوجهم إلى غفران الله ، على بن شيخ فضل الله الجيلاني  
القوفي الراهدى : قد وقعت في مجلس بعض السادات الكرام ، مع <sup>(١)</sup> العلماء العظام ،  
حفظهم الله تعالى عن الآلام والأسقام ، في بلدة الشيراز في سنة ألف وستين واثنتين من  
هجرة خير البرية ، عليه ألف تحية ، [حيث] شرع بعضهم بالمقال ، بأوصاف أهل  
التفضل والحال ، من السلف والخلف من أكابر العلماء ، وأساطين الحكماء ، رضوان  
الله تعالى عليهم ؛ وينجر <sup>(٢)</sup> الكلام بأحوال الشيخ الرئيس ؛ ونسبه بعضهم إلى الكفرة  
زخرقة ، وبعضهم إلى أهل السنة غرة <sup>(٣)</sup> ، وبعضهم إلى الزيدية جهالة <sup>(٤)</sup> . ويطول  
الكلام فيما بينهم في هذا المقام <sup>(٥)</sup> ، ولا حاصل لهم من هذا اللقال إلا القيل والقال  
وإظهار الكمال . ثم توجه واحد منهم إلى فقال : ما ظنك في حقه من الحال <sup>(٦)</sup> ؟ قلت :  
إن بعض الظن إنهم فلا تبال ، ونعتقد في حقه ما هو حقيق به أنه موحد مؤمن  
من الإمامية . ثم قال : ما الدليل أنه من الإمامية ؟ قلت : ما قاله في آخر فصل <sup>(٧)</sup> من  
كتابه الشفا في الخليفة والإمام ، بحيث لا يخفى على ذوى الأفهام .

والعجب كل العجب أنه لو قيل لمؤلاء الدين ينسبونه إلى الكفر : أكان هو من  
أبناء المسلمين ؟ يقولون : نعم . ولو قيل لهم : آأثم <sup>(٨)</sup> أفضل وأقهم وأذكى منه ؟

(١) في ط من . (٢) سقطت في ع . (٣) في ط هفوة ، وسقطت في ع .

(٤) في ط ، ع جهلة . (٥) في ع اللقال . (٦) في ع الجبال

(٧) في ط ، ع الفصل . (٨) في ط ، ع آثم .

يقولون : لا . ولو قيل لهم : أكان <sup>(١)</sup> انصرافه عن دين آيائه لأمر الدنيا ؟ يقولون : لا . حينئذ ليت شرى لم صار هذا من الكافرين ، وهؤلاء من السليين أفلا يقولون بما لا يعلون إلا تقليدا للأشاعة الذين ينكرون جميع قواعد الحكمة من العلية وللعلوية ، والازوم والوجوب ، وغيرها من الأصول الحقة البرهانية ؟ وما قالوا في التهافتات من الزخرفات يدل صريحا على عدم إدراك كلام الحكماء والاطلاع بمرامهم ؟ وما نسبوا إليهم من عدم العلم بالجزئيات توهم ، وإنكار الحشر الجسدي افتراء ، والقول بقدم العالم اشتباه ، لأن للقدم في اصطلاحهم معاني كثيرة ، واحد منها عتص بالواجب ، وانتساب غيره لغيره ههنا لا ينافي الشريعة عند أولى النهي كما فصلنا في حاشية الإشارات والشفاء ، [و] لا يناسب ذكره ههنا . وللقالون للأشاعة لا يشعرون بحيث <sup>(٢)</sup> يظنون أن ما يقولون به نصره للدين ، ولا يعلون أنه <sup>(٣)</sup> عداوة به ، ومضرة عليه ، فيقولون بما لا يعلون <sup>(٤)</sup> .

ولما سمع هذا للقال ، بض أهل الفضل والحال ، والحريص في طلب الكمال ، والمجد يظاهر الحق على ما قال : خذ العلم من أفواه الرجال ، التمس منا <sup>(٥)</sup> أن تفسر هذا الفصل بروية <sup>(٦)</sup> ، وبين على ما هو رأيي ، وبحق الحق ، ويطل الباطل .  
١٥ وبالغ فيه حق للبالغة حتى يلزم منا إنجاح طلبته على نهج مطلبه ، مع ضيق المجال ، وتشتت البال ، واختلاف الأحوال <sup>(٧)</sup> ، وقلة البضاعة ، وعدم الهارة في صناعة الكلام على وجه الكمال ، وأستعين بالله على جميع الأحوال <sup>(٨)</sup> ، إنه هو الولي التوفيق ، وبالإهداء حقيق ، وبالإلهام وثيق .

اعلم أيها الأخ الشفيق ، والعالم الوفيق ، إن أردت أن تشرب كأسا من الرحيق ، وجرعة من التحقيق ، فاشرع أولا بهذيب الأخلاق ، واقطع عن <sup>(٩)</sup> باطنك قوافي <sup>(١٠)</sup> النفاق ، واشغل بالخلية والتخلية على نهج الشريعة الشريفة ، كما أشار إليها سيد العابدين ،

(١) في ط ، ع أن . (٢) في ط ، ع بحيث لا يشعرون . (٣) سقطت في ط .  
(٤) في ط لا يعلون . (٥) في ط ، ع من . (٦) في ط بروية .  
(٧) في ط الحال . (٨) ورد بهذا في ط : « إنه هو الولي المتصل ، وإخلاصا بتوفيقه ، واعتقادا بهدياته ، وتوكلا بإلهامه » ، وهو لا يكاد يخرج في معناه عما ورد في ط ، ع من قوله : « إنه هو ولي التوفيق ، وبالإلهام حقيق ، وبالإلهام وثيق » . وأكبر الظن أن تكون تلك الزيادة التي وردت في ط من وضع الناسخ . (٩) سقطت في ط .  
(١٠) سقطت في ط .

وإمام للتقنين عليه ألف ألف التحية ، في الصحيفة الكاملة أولاً في مكاره الأخلاق ومذام الأفعال ، وثانياف مكارم الأخلاق ومرضى الأفعال ، ولا يحصل بدونها القرب والوصول .

- ونذكر لك نبذة مقتبسة من القرآن ، إشارة إلى عناية ولي الإحسان ، موعظة للملئين ، تبصرة للسالكين ، تذكيرة للعارفين ، كما قال عز من قائل :
- « ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل للشرق وللغرب ، ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر ولللائكة والكتاب والنبين ، وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والسالكين وابن السيل والسائلين وفي الرقاب ، وأقام الصلاة وآتى الزكاة ، وللوفون بهدم إذا عاهدوا ، والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا ، وأولئك هم المتقون <sup>(١)</sup> » . وهذه الكلمات القرآنية ، والتنبيهات الفرقانية ، تشتمل على ١٠ جميع الكلمات الإنسانية مجملة ، عملية كانت أو عملية ، وعليك استنباطها من القرآن منفصلة ، لتحلم أن هذه الدار هي دار الاستكمال ، ولو لم يحصل فيها الاستبصار ، لكان القلب أعمى في دار القرار ، كما قال عز من قال : « ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضل سبيلاً <sup>(٢)</sup> » . فاجتهد ثلاثفضل عن سبيل الحق ، « والذين جاهدوا فبنا لنهدينهم سبيلاً <sup>(٣)</sup> » ؟ وطهر قلبك عن الدنيا ومتاعها طهوراً ، حتى يكون سعيكم مشكوراً . فإذا خلصت عن دار الفرور ، ومرضى الشرور ، وصلت إلى مقام المحضور وعمل السرور ، وطلعت شمس المعارف عن مطالعها ، وتور <sup>(٤)</sup> القلب ، وأشرقت الأرض بنور ربها ، وترضع <sup>(٥)</sup> أغطية ظلام الجهالة عن مشكاة الضمائر ، وتتلأ أنوار القول من البصائر ، « فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد <sup>(٦)</sup> » . فإذا ظفرت بهذا اللقام قد فزت فوزاً عظيماً ، ورأيت نعمياً وملكاً كبيراً ، وهذا يكون من جملة سفرك ٢٠ إلى الله ، ولا حول ولا قوة إلا بالله . وذكر هذه التصامح في هذا اللقام لكونها مناسبة

(١) سورة البقرة ، آية ١٧٧ . (٢) سورة الإسراء ، آية ٧٢ .

(٣) سورة النكبت ، آية ٦٩ . (٤) في ط ، ح ، تور .

(٥) في ط ، ح ، ترفر . (٦) سورة ق ، آية ٢٢ .

لهذا اللرام ، لأن هذه لللكة الكمالية والمرتبة العالية لا تحصل بدون الحكمة الكاملة والأعمال الصالحة . وهي منجية إذا كانت مأخوذة من الشريعة<sup>(١)</sup> الغرا ، بالتمسك بالعروة الوثقى ، ومتابعة أئمة الهدى عليهم الصلوات والتحيات ، من مفيض الخيرات والبركات .

وإذا عرفت هذا فاعلم<sup>(٢)</sup> أن هذه الرسالة مشتملة على مقالتين .

---

(١) في ط شريعة .

(٢) إلى هنا تنفق نسخنا ط ، ع ، وما يأتي بعد ذلك وارد في ط وساقط في ع ، وسنشير إلى نهاية السقط في موضعه بعد . على أن نسخة ع قد زادت بعد ذلك العبارة التالية : « . . عن المقصود من تحرير هذه الرسالة بيان . . . » .



# المقالة الأولى

في وجود الواجب وتوحيده وعينية صفاته الحقيقية



## المقالة الأولى

في وجود الواجب وتوحيده وعينية صفاته الحقيقية  
وفيه فصول

### الفصل الأول

- اعلم أن كل ما يتصور في العقل إما ضروري الوجود باعتبار أنه في الخارج ، أو  
ضروري العدم في الخارج ، أو لم يكن ضروري الوجود والعدم في الخارج ، بل له في  
حد ذاته في الخارج صلاحية الوجود والعدم . ويسمى الأول واجبا ، والثاني ممتعا ،  
والثالث ممكنا : فلو لم يكن الواجب في الخارج فيما بين الوجودات موجودا ، لم يكن  
شيء في الخارج موجودا ؛ أما للمتنع فلا أنه لا يكون له صلاحية الوجود ، فهو عدم  
محض فلا يكون موجودا ؛ وأما للممكن فلا أن ما حصل له في ذاته في الخارج هو  
قابلية الوجود لا الوجود ، فوجوده في الخارج شيء غير سنحه ، لأن سنحه كله من هذا  
القبيل ، والترض أنه لا يكون شيء آخر من غير سنحه موجودا ، فيلزم أن لا يكون  
شيء في الخارج موجودا ، وهو باطل بديهية ، فيكون الواجب موجودا في الخارج ،  
وهو للطلق ضرورة .

## الفصل الثاني

### في برهان التوحيد وعينية الصفات

إذا أثبتنا واجباً في الخارج ، ثبت به التوحيد أيضاً : لأن وجوب الوجود عبارة عن أعلى وأشد مراتب الوجود . ولو كان متعدداً ، لم يكن هو أعلى وأشد مراتب الوجود بهذا التقرير ، ولم يرد شبهة افتخار الشياطين ، كما لا يخفى على التأملين . ويلزم منه أيضاً كون جميع الصفات الحقيقية للباري<sup>(١)</sup> عين ذاته ، بمعنى أن يصدر عنه لذاته بذاته جميع ما يصدر عن غيره مع صفاته ، وإلا يلزم الإمكان أو الدور ، والنسبة لكلها مستحيلة ، فيجب أن لا تكون زائدة .

---

(١) في ط الباري .

## المقالة الثانية

في أن كلام الشيخ موافق لمذهب الإمامية  
في مسألة الإمامة ويخالف المخالف كله في هذا اللرام



## المقالة الثانية

في<sup>(١)</sup> أن كلام الشيخ موافق لمذهب الإمامية  
في مسألة الإمامة ويخالف المخالف كله في هذا اللرام .

- وإذا عرفت هذا فاعلم عن القصد من تحرير هذه الرسالة بيان أن كلام الشيخ موافق لمذهب الإمامية في مسألة الإمامة ، ويخالف المخالف كله في هذا اللرام : فالجوى ٥  
بنا أولا بيان هذه المسألة على مذهب الإمامية ، ثم تفسير كلام الشيخ وتطبيقه عليه على وجه لا يعتريه الشك فيه للنصف الدكى ، ولا كلام لنا مع المعاند النبى ، والعمدة فهما إثبات وجوب كون الإمام معصوما .

- وطريق كون الإمام معصوما على مذهبننا بوجهين<sup>(٢)</sup> : الدلائل الثقيلة ، والبراهين العقلية . ونختص فى هذه الرسالة بالبرهان العقلى ، لأنه هو فى اللعارف أحكم ، وفى إفادة اليقين أتم ، وتقتصر منه بما أعطانى ربى ، لأنه أوثق عندى .  
ويمكن لنا إثبات إمامة على عليه السلام وخلافته بملكين : أحدهما بطريق البرهان النبوى الأفهام ، وثانيهما بتفقات القرعنين للعوام ، ثم يجرى على جميع أئمة الأنام عليهم الصلاة والسلام . وتذكر طريق البرهان أولا بأثناء مختلفة ، وبمناهج متعددة ، لاختلاف استعدادات الإنسان لتحصيل اليقين بطريق البرهان . وإذا كانت للمناهج متعددة ،  
١٥ والقدمات مختلفة فى الظهور والخفاء ، فلا يحصل الحرمان لأحد من أولى النهى ، فيكون فى<sup>(٣)</sup> الإفادة أعم ، وفى تحصيل اليقين أتم .

### (١) تحقيق الكلام فى الإمامة

- اعلم أن تحقيق الكلام فى الإمامة مبنى على سبع مسائل : أولاها فى تعريفها ؛  
وثانيها فى أنه<sup>(٤)</sup> هل يجب نصب الإمام بعد انقراض زمان النبوة أم لا ، وعلى تقدير  
٢٠ وجوده إما على الحق أو على الخلق عقلا أو سمعا ؛ وثالثها أى شئ يقتضى وجوده بين الخلائق ؛ ورابعتها ذكر الصفات التى يجب أن يكون الإمام متصفا بها ؛ وخامستها البحث

(١) إلى هنا ينتهى ملاحظ من سقط فى نسخة ، وما ورد من زيادة فى نسخة ط ، وأشرنا إلى بيانته فى ص ٦ هامش ٢ من هذا الرسالة . (٢) فى طريق إثبات وجوب كون الإمام معصوما على مذهبننا بوجهين . (٣) فى ط من . (٤) فى ط ، ع أنها .

عن تعيين الإمام في زمان الشريعة ؛ وسادستها هل يجب أن يكون الإمام موجودا دائما ، وهل يجوز زمان التكليف حال غير وجوده ، أوفى بعض الزمان أم لا ؛ وسابقتها في عدده .

وفي كلها ذهب من ذهب ؛ ولكن مذهب الإمامية رضوان الله عليهم أنه يجب نصب الإمام على الله تعالى عقلا ، وبالسبع كشفا ، ويجب وجوده دائما عقلا ، وتعيينه وعدده ممما ، وقيل يمكن إثبات تعيينه عقلا ، ولو كان المراد خاصا لا عاما فلا يكون بعيدا . ٥

وهذه المسائل كلها لا يكون محتاجا إليها ههنا ، بل المحتاج إليها ههنا : تعريف الإمام وأوصافه ، وتعيينه بعد الرسول صلى الله عليه وسلم . وما يحتاج إليه نذكره مفصلا ، وما لا يحتاج إليه قد نشير إليه مجملا للناسبة (١) .

## (٢) تعريف الإمامة

١٠

وأما تعريف الإمامة فاختلف القوم فيه ، واختيارهم أنها رئاسة عامة في أمر الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم .

وعرفها المحقق الطوسي في بعض رسائله : الإمام هو الإنسان الذي له الرئاسة العامة في أمور الدين بالأصالة في دار التكليف . وهذا التعريف أحسن وأفيد مما اختاره القوم وغيره من العلماء ، لسلامته (٢) عن النقض والنقض ، ولكونه مطردا في مواضع الاستعمال ، وموافقا لكلام الأئمة الأطهار ، لأن الإمامة بأمر الله وتأييده ، ونصب الإمام من قبله ، لكن النبي صلى الله عليه وسلم يبين (٣) هذا الأمر بأمر ربه ، فتكون خلافة الإمام أصالة من الله بأن يكون نائب مناب (٤) نبيه عليه السلام . والأخبار بهذا المعنى كثيرة من للصدقين (٥) ومنذ كورة في الكافي وغيره من [ كتب ] الأئمة الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين : ٢٠

وبما ذكرنا بطل قول من توم أن قيد الأصالة للاحتراز عن نائب يفوض إليه الإمام عموم الولاية ، فإن له رئاسة عامة ، لكن ليست بأصالة . ثم اعترض بأن هذا النائب يخرج بقيد العموم ، فإن النائب المذكور لا رئاسة له بالنسبة إلى (٦) إمامه ، فلا تكون عامة . فإن قلت : إننا كان له أصالة من الله كما حققت ، فلا يكون الفرق

(١) في ع مناسبة . (٢) في ط بسلامته . (٣) في ط مين . (٤) في ع نائب مناب . (٥) في ع الصادقين أو العارفين . (٦) في ط ، ع بالنسبة على .



- حينئذ بين النبي والإمام ، فلا يكون الحد مانعا . قلنا : الفرق بين ، لأن الإمام منصوب من الله أصالة بأن يكون نائباً للنبي ، والنبي لا يكون نائباً . فمعنى النيابة مأخوذ من معنى الإمام بهذا المعنى ، فلا يحتاج إلى قيد زائد للفرق كما اعتبر بعض للتكلمين ، وزاد بواسطة النبي أو البشر ، بل يضر ، لأنه إذا كان منصوباً من النبي لكان من الخلق لا من الحق ، فلا يكون من مذهبنا . وما قيل في بيان الفرق أن في معنى النبي والرسول [ ما ] لا يكون معتبراً أن يكون عاماً بخلاف الإمام ، ليس بجيد ، لأن معنى الإمامة فيما نحن فيه فرع وتابع للنبوة . فلو<sup>(١)</sup> كان نبوة النبي ورسالته عاماً في أمر الدين والدنيا للكافة كما لثبنا ، تكون إمامة نائبه ووصيه أيضاً للكافة عاماً . ولو كان للبعض ، كما للأئمة السابقة عليهم السلام ، تكون إمامة أوصيائه أيضاً للبعض مثل نبيه ، وإلا<sup>(٢)</sup> يلزم زيادة القرع على الأصل ، وهو غير جائز . وما استدلوا بوجوب عمومته ١٥ يكون بالنسبة إلى أمة نبيه جما بين الدليلين فلا ينافيه . وما قيل إن إبراهيم عليه السلام صار بدمرتبة النبوة إماماً ، فلا ينافيه أيضاً لكونه بمعنى آخر ، لأن لفظ<sup>(٣)</sup> الإمام مشترك بين معان مختلفة - كما بين في موضعه - قال العلامة الحلي<sup>(٤)</sup> : في رياسة عامة في الدنيا والدين لشخص من الأشخاص ، وفيه ما فيه . وإذا عرفت هذا فنقول : الإمامة رئاسة من الله عامة في الدنيا والدين بنيابته على جميع أمته .

### (٣) الصفات التي لا بد أن يتصف بها الإمام

- الصفات التي لا بد أن يتصف الإمام بها عشرة : الأول العلم الكافي بمقتضى الأشياء من أمور الدين والدنيا ؛ والثاني الشجاعة ؛ والثالث الكرم ؛ والرابع حسن الخلق والخلق ؛ والخامس حسن الرأي والتدبير ؛ والسادس الصبر في المحن والبلاء والفن ؛ والسابع الأفضلية في رعيته من جميع الجهات والاعتبار ؛ والثامن البراءة والطهارة ٢٥ عن جميع العيوب النافرة فطرية أو عرضية ؛ والتاسع ظهور الآيات وخوارق العادات والمعجزات منه ؛ والعاشر العصمة ، واختلف<sup>(٥)</sup> في تعريفها من قال بها :

### (٤) العصمة

- قالت الحكماء : هي ملكة في النفس لا يصدر من صاحبها معها العاصي . وقالت المعتزلة : هي لطف على للكلف لا يكون له داع إلى ترك الطاعة وإرتكاب ٢٥ العصية مع قدرته على ذلك .

(١) في ع قلنا . (٢) في ط فلا . (٣) سقطت في ط . (٤) في ع « وقال علامة الحق رحمه الله تعالى » (٥) في ط ، ع واختلفوا .

وقالت الأشاعرة : هي القدرة على الطاعة ، وعدم القدرة على العصية .

وقيل : هي صفة بدنية أو نفسانية مختصة <sup>(١)</sup> ، تقتضى امتناع المعاصي <sup>(٢)</sup> معها .  
وقال العلامة الحلي رضى الله عنه في بعض تصانيفه : العصمة لطف يفعلها الله تعالى  
بالمكلف لا يكون له مع ذلك داع إلى <sup>(٣)</sup> ترك الطاعة وارتكاب المعصية مع قدرته  
على ذلك .

وقال المحقق الطوسى في بعض رسائله : العصمة هي ما يتمتع المكلف معه <sup>(٤)</sup> من  
المعصية متمكنا فيها ولا يتمتع منها مع عدمه . وما ذكره المحقق أحسن مما ذكره غيره .

على أن شيئا منها لا يخلو عن شيء : وإن تعرضنا لبيان قضها وخلها والنقود  
والردود فيها لطال الكلام ، فلا يكون مناسب المقام ، فينبغى أن نعرفها على نهج  
الصواب بعون الله الحكيم الوهاب ، ليعلم منه حقبة المقال ، موافقة لمورد الاستعمال على  
وجه السكال بريئة عن النفس والخلل ، مشتملة على جميع العلل ، كما هو معتبر عند أهل  
الصناعة والعمل ، وهو أن العصمة قوة روحانية وموهبة فطرية مختصة بالنفوس القدسية  
لاستعدادها السابق <sup>(٥)</sup> ، لتصل بها حقايق مشاهدة عقلية بقدر طاقتها على ما كان عليها ،  
ولا يحصل معها العيان والسهو والنسيان ، وإن كان ممكنا لها لذاتها .

لكن تحقيقها على وجه الاستحسان يقتضى تعريف النفس الناطقة ، وبيان  
جوهريتها وتجردها ، وذكر مراتب الموجودات في المركبات الكائنة ، لتلايق  
بعدها <sup>(٦)</sup> ريب وشك ، كأن كلها رأيت بالعين ، لتكون إفادة البرهان للمشاهدة في  
الأعيان ، ونخص <sup>(٧)</sup> هنا بالبرهان ، الذى أفاض علينا ولى الإحسان فنقول أولا :

### (٥) النفس الناطقة وجوهريتها وتجردها وذكر مراتب الموجودات

٢٠ النفس الناطقة : جوهر مجرد عن المادة في حد <sup>(٨)</sup> ذاتها ، وتتصرف في البدن آلتها ،  
وشأنها إدراك العقولات ومشاهدتها بقدر طاقتها . ويعلم منه أن لها قوتين : عملية  
لتجردها ، وعملية لتصرفها في البدن ، وكل منهما يصلح أن يكون مطابقا للواقع ،  
ومصالحا ونعما فيه ، أو مخالفا له وفسادا وضررا عليه ، فيحتاج إلى معلم لا يكون في  
طوره الخطأ والخلل ، ويكون مصصوما عن النفس والزلل .

(١) في ط مختلفة . (٢) سقطت في ط .

(٣) في ط ، ع على . (٤) في ط ، ع معها . (٥) في ط ، ع القائمة

(٦) في ط بعده (٧) في ط ، ع ونخصر . (٨) سقطت في ط .

وأما بيان جوهرية النفس الناطقة أن للمكنات كلها ، إما أن تكون جوهرًا أو عرضًا ؛ وما يكون له في وجوده الخارجي استقلال واستقرار في ذاته بدون تابعيته غيره ، بحيث لا يكون <sup>(١)</sup> وجوده في نفسه عين وجوده لغيره فجوهر ، وبكسه عرض . والنفس مستقلة بذاتها ضرورة ، فتكون جوهرًا <sup>(٢)</sup> ، ولها خواص الجوهر أيضًا . ومنها أن الإنسان كله <sup>(٣)</sup> . تصور <sup>(٤)</sup> الأشياء ، ويمثل في نفسه الصور والأشكال . والمحيثات وغيرها ، وقد تزول عنها ، وهي باقية بذاتها ، وهو من خواص الجوهر ، فهي جوهر .

وبيان أن النفس الناطقة مجردة ، لا تكون جسدا ولا جسمانيا للخاصة التي لا توجد في الجسمانيات ، وهي إدراك ذاتها وآلاتها واثارها والعلم بالعلم بها ، وهي من خواص المجردات ، ولا توجد في الجسمانيات ، فهي مجردة . ولأن الأفعال الإرادية التي بها تناز الحيوانات عن الأخوات <sup>(٥)</sup> ، إما لطلب اللأم أو لدفع المنافر ، وهي تابعة للشهوة والغضب [ في ] الحيوانية ، فلا يمكن للحيوان بما هو حيوان أن يترك مشتهيات الطبيعة بإرادته ، وارتكاب منافر الطبيعة باختياره ، ويلاحظ في الأفعال الاختيارية ماله . والإنسان بما هو إنسان يترك ما يشتهي باختياره ، ويختار ما يخالف طبيعته بإرادته لمصالح ماله ، بل يترك ما حصل بالفعل مما يشتهي طبعه ، ويطلب حصول ما لا يحصل له بالفعل . مما لا يشتهي طبعه لمصالح المعاش في الدنيا وتحصيل الثواب في العقبى ، بل يرتكب <sup>(٦)</sup> الأفعال الشاقة بالتدبر والتفكر والرياضة الشاقة لتحصيل ما لا يحصل له من شيء ، ولو حصل له لا يكون في مقولة الجسمانيات ، ولا من لذات المحسوسات ، بل مبانيها ، فيكون طالبها نورا مجردا نورانيا ، وبه ترك الفضول وطلب القبول . والتدبر خصوصا على وجه الصواب ، لا يمكن أن يحصل لغير أولى الأبواب . وهذا دليل تدبين به تجرد النفس الناطقة ، هداها الله إلى صراط مستقيم بفضله العيم .

(١) في ط بحيث يكون (٢) سقطت في ط (٣) في ط ، ع الناس كله وهذا تحريف لا يميل للعبارة معنى ، والأنسب أن يصحح هذا التحريف على الوجه الذي أبحاثه ، إذ جملة الإنسان — كما هو متفق عليه عند الفلاسفة — إنما هي من نفس وبدن ، وتأليفه على هذا النحو هو الذي يجعله قادراً على إدراك الصور الحسية والعقلية وتمثلها (٤) في ط ، ع تصور (٥) سقطت في ع (٦) في ع يركب .

وأما ذكر المركبات الكائنة لقوايد : فإذا اطلمت عليها على ما كان عليها لا يمتنع ما نمتع من القيل والقال ، ولا يختلج الرب في البال ، وتكشف لك حقيقة الأحوال :

فأعلم أن المركبات الكائنة من الجمادات والنباتات والحيوانات ، لكل واحدة منها مراتب كثيرة متفاوتة في الشرافة والحسة ، وكل ما هو أقرب باعتدال حقيقى ووحدة معنوية يقبل في مبدأه أشرف صورة لاعتدال مزاجه من أدناها إلى أعلاها ، وشرافة إحداها على <sup>(١)</sup> الأخرى لزيادة قوة أو كمال أو آثار لا توجد في غيرها ؛ فحينئذ المركب منها بما هو مركب أشرف من أجزائه وبسائطه لأن فيه قوة مزاجية أو صورة كجالية لا توجد في بسطة .

وكذا حقيقة النبات بما هو نبات أشرف من حقيقة الجماد ، لأن فيه جوهرًا نامية لا يوجد في الجماد . وكذا حقيقة الحيوان بما هو حيوان أشرف من حقيقة النبات ؛ لأن فيه جوهرًا آخر هو مبدأ الحركة الإرادية . وحقيقة الإنسان بما هو إنسان أشرفه من حقيقة الحيوان ، لأن فيه جوهرًا نطقيا <sup>(٢)</sup> لا يوجد في سائر الحيوانات .

وأعلى مراتب كل سافل يتصل بأفق ما فوقه : فأعلى مراتب الجماد يتصل بأفق النبات بالخواص والآثار ؛ وأعلى مراتب النبات كالنخل يتصل بأفق الحيوان بالخواص والآثار ؛ وأعلى مراتب الحيوان يتصل بأفق الإنسان كالفرس والقردة بالخواص الكثيرة والأفعال الشبيهة : فالفرس بالقراءة والكمال أقرب ، والقردة بالجزئيات الحسية أشبه لأنها تفهم الإشارة الحسية وتمسخر وتمضك وتغلب بالنرد والشطرنج وغيرها : فكل حيوان أشرف في نفسه ، ففى قبول التعليم أتم من غيره . وكذلك أعلى مراتب الإنسان من أفرادها العالية متصلة بالملائكة والروحانيات بالعلوم اليقينية الشهودية ، وبارتباطهم بعالم الربانية بقوة الروحانية بصلاحية القدانية للإلهامات الإلهية . فوجب أن تكون الأفراد العالية من الإنسان معصومة <sup>(٣)</sup> ، وإلا لم يكن بينها وبين غيرها الفرق بين أفرادهم فرقا يتنا خلقيا . وبهذا الاتصال ظهر ثمرة بيان التفاوت بالكمال والنقص بحسبه

(١) فى ط ل د (٢) فى ط ل ط ب ، وفى ع لطيفة (٣) فى ط ، ع معصومة .

القطرة بين أفراد الوجودات من المركبات الكائنة من الجداد إلى الانسان ، وكون الأفراد العالية من الإنسان معصومة<sup>(١)</sup>، ولن تجد لسنة الله تبديلا .

- وهذه الأفراد العالية قليلة الوجود في الأزمان لما ورد في القرآن : « وقليل من عبادي الشكور<sup>(٢)</sup> » . ولكون أبدانهم من المركبات العنصرية فوجودها موقوف<sup>(٣)</sup> على شرائط كثيرة من المقارنات البعدية ، وأقربها باعتدال الحقيقة المزاجية ، وموافقة الأوقات الأربعة للكمالية<sup>(٤)</sup>، وغيرها من المناسبات ، كما هو المذكور في المطولات ، لفيض من المفيض لاستعدادها النفس القدسية لمناسبتها ، وهي أشرف النفوس فطرة ، وهي في ذاتها مائلة بمحسنتات الأشياء ، وصارفة عن قبائحها ، لذاتها ولمشاهدة حقايق الأشياء على ما كان عليها ، كمشاهدة الغير القدسية لمحسوساتها ، وإن أمكن حصولها<sup>(٥)</sup> فيها ، فيقدرون بها . لكن هذه المشاهدات والاتصال بالروحانيات والتذاذاتها صارفة عن القبايح كلها ، فيكون معصوما عنها . وأخص مراتب الإنسان من أفرادها السافلة يقابل أشرفها في ميلها فطرة للشرور ورغبة للفجور ، وفي اقتضاء طبعها للحسوسات وانغمارها فيها بالشهوات الحيوانية والغضبية الردية ، وإن أمكنهم الانحراف عن مقتضى الطبيعة بالتعليم والاكتساب ومتابعة الأشرف ، لأن طبيعتهم شهوية لا غير (.....)<sup>(٦)</sup> مختارة لامضطرة ، وإرادتهم غير مجبورة للطبيعة ، فيمكن لهم تحصيل الكمال ، والخلاص عن النقص والوبال ، بالاكتساب ومتابعة أولى الأبواب .

- على أن إرادة الحيوانات مجبورة للطبيعة<sup>(٧)</sup> ، ومحكومة بها ، وقد تكون بالتعليم وبمتابعة الجبرية والاهياد<sup>(٨)</sup> ، غير الطبيعية ، فصارت للنية وإن كانت مقتضى طبيعتها بيمية وحشية أو سعية . فالإنسان بطريق الأولى صار بالمتابعة والاشياد وقبول تعليم من السعداء ، وإن كان تقتضى طبيعته الشقاء<sup>(٩)</sup> ، لغلبة الحيوانية المائلة إلى بيمية أو السعية أو الشيطانية : فإن أطباء النفوس جعلوا النفوس الناقصة<sup>(١٠)</sup> كاملة ،

(١) في ط ، ع معصوماً (٢) سورة سبأ ، آية ١٣ (٣) في ط ، ع موقوفة

(٤) في ط الكمالية . (٥) في ط حصولها

(٦) في لسخن ط ، ع لطفلة ليست قراءتها من اليسر بحيث تتفق مع السياق وتؤدي معنى .

(٧) في ع بالطبيعة . (٨) في ط واهياد . (٩) في ع الشقاوة .

(١٠) في ط الناقصة .

والشريرة الأعمال صارقة عن القبح مائلة إلى الحسن ، كما أن أطباء الأبدان جعلوا الأبدان المنحرفة بالأهوية الدوائية مستقيمة ، والأمزجة الباردة حارة ، والحارة باردة . وإذا تابعوا الهوى ، وانصرفوا عن اتقياء أولى النهى ، صيروا من إخوان الشياطين ، ولا ينع لهم حينئذ شيء من المعاجين ، « وسواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون <sup>(١)</sup> » ، « وطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون <sup>(٢)</sup> » ، ومالم يسدوا <sup>(٣)</sup> طريق الاتقياء والاسترشاد عليهم لاستكبارهم ، والإصرار بفسوقهم ، لم يكونوا محرومين من <sup>(٤)</sup> غفران الله ، « سواء عليهم أاستغفرت لهم أم لم تستغفر لهم لن يغفر الله لهم ، إن الله لا يهدي القوم الفاسقين <sup>(٥)</sup> » .

وله مرتبة الوسط بين الموجودات من الروحانيات والماديات : لأن في الملائكة والروحانيات عقلا ولا شهوة ، وفي الحيوانات شهوة ولا عقلا ، وفي الإنسان كلاهما . ١٠ حاصل . لكن يمكن له التجاوز عنهما بالاكتساب : لأنه له كمالان : كمال فطرى ، وكمال كسبى . ومناطق التكليف به وزمام الاختيار بيده وإرادته . فإن ذهب إلى جانب العقل ، وغلبه على الشهوة ، وجعل الشهوة مطيعة وتابعة للعقل ، ففعل بقانونه على وفق مصلحة الحال والمآل ، صار أفضل من الملائكة . وإن غلب الشهوة على العقل ، وجعل العقل تابعا للشهوة ، صار من الحيوانات ، بل أضل وأخس منها ، كما قال عز من قال : « أولئك كالأنعام بل هم أضل <sup>(٦)</sup> » ، وله اختيار كلا السيلين ، وكلاهما في سلوكه الطبعي الحسى من النطفة إلى خلق آخر . وإن سلب عنه صفة الحيوانية ، والتصف بملكته الملكية <sup>(٧)</sup> ، يعود إلى ربه <sup>(٨)</sup> المنتهى ، فصار من العالين ، وكان من المقربين . وإن قوى له صفة الحيوانية ، وتنزل إلى مرتبة السفلى ، فصاروا بالفعل فيها ، وغشيت أبصارهم ، وبطلت بصيرتهم ، كما تختم على قلوبهم وعلى سمعهم ، وعلى أبصارهم غشاوة ، فيزيد نقصانهم شيئا فشيئا ، حتى يزول عنهم استعداد الكمال ، وكانوا كالبحارة بل هم أشد قسوة منها ، ولا يقبلون الهدى ، وهذه مرتبة الكفار المجاحدين ، والأشرار

(١) سورة يس ، آية ١٠ . (٢) سورة التوبة ، آية ٨٧ .

(٣) فى ط ، ع يسدوا . (٤) فى ط عن . (٥) سورة المنافقون ، آية ٦

(٦) سورة الأعراف ، آية ١٧٩ . (٧) فى ع للملائكة (٨) فى ع رتبة .

المنادين ، وكثيرهم بالشياطين ، وخلدوا معهم في نار الجحيم ، ومقرم قعر أسفل الساقلين ، وكانوا من المردودين .

وأما المتوسطات فيما بين المرتبتين كثيرة متفاوتة فطرة وكسبا<sup>(١)</sup> ، وبعضها فطرية بالنسبة إلى أعلى ، واكتسابه أدنى وبالعكس ؛ وبعضها في كليهما ناقصة وبالعكس ، وبها تفاوت الدرجات . وكل مراتب الإنسان تقبل التفاوت بالزيادة والنقصان ، ولهذا كل الإنسان يحتاج إلى العلم ، لأنه به يصل إلى ما خلق لأجله ، وبدونه لا يصل بمقامه وكاله : لأن العلم المؤدب الحكيم يهدي أفراد الإنسان إلى صراط مستقيم ، بعضها بالموعظة واللطف ، وبعضها بالجبر والعنف ، ليصرف ميلها عن الشقاوة ، ويرغب ميلها إلى السعادة : فإذا اتحدوا بأمره ، وانزجروا بنبهه ، يتم لهم بالتعليم والالتحاق كالنظر ، فيسيروا سيرة<sup>(٢)</sup> الملك بصورة البشر ؛ وإن لم يتقادوا بأمره ونهيه ، صاروا الشيطان<sup>(٣)</sup> بصورة الإنسان ، وعليهم الحشران واليران .

ومعلم أفراد الأشراف الأعلى هو الله تعالى والملائكة المقربون . ومعلم المرسلين هو الله بالانفاق ، والملائكة بالاختلاف . ومعلم غير الأشراف يخصص بأفراد الأشراف فالأشراف . وللتقادون في جنات النعيم ، والمجاهدون في نار الجحيم . وبعد ترقياتهم وتنزلاتهم يصل الكل إلى الواحد الحقيقي بمراتبهم وبقدر منازلهم ، ويصل كل واحد ١٥ ما يستحق من ربه ، فيعود الكل إلى مبدأه ، ويرجع الكل إلى أصله ، ويتنفي الوسط والوسائط من بين ، وترتفع الحجب والأين ، وتبطل التورية الوهمية ، والأناية الاعتبارية ، ويشاهد بين الحق الأعيان ، « كل من عليها فان ، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام<sup>(٤)</sup> » .

## ٢٠ (٦) الإنسان بين المعصية والمعيان

وإذا عرفت هذا ، علمت<sup>(٥)</sup> أن الإنسان وسط بين الموجودات ، وتفاوت أفراد الموجودات بالنقص والكمال فطرة<sup>(٦)</sup> ، وتفاوت أفراد الانسان فطرة<sup>(٧)</sup> وكسبا<sup>(٨)</sup> ،

(١) في ط كسيية (٢) في ط ، ع فيسيروا بسيرة . (٣) في ط فصاروا

الديطان ، وفي ع فصاروا الشياطين . (٤) سورة الرحمن ، آية ٢٦ - ٢٧ .

(٥) في ط ، ع فطنت . (٦) في ط ، ع فطرية . (٧) في ط ، ع فطرية .

(٨) في ط ، ع كسيية .

والكتسب<sup>(١)</sup> في إتمام فطرتها دخل عظيم ، وبه تكامل فطرتها : لأن أكثر حالاتها بالقوة كمالا ونقصا ، وبالإكساب يصير بالفعل بما تيسر له . وللكتب على وجه الحسن والكمال لا يحصل إلا بالتعليم ؛ والتعليم للتجني اللائق بكل فرد فرد من أمر الدنيا والآخرة سالما عن الليل في التقصير ، خاليا عن الإفراط والتفريط ، برأ عن الخطأ أصلا ، موصلا إلى الحق يقينا ، لا يمكن إلا بتعليم رب العالمين ، ولا يحصله<sup>(٢)</sup> عاصيا وعظما .

ولا يحصل<sup>(٣)</sup> هذا الاستحقاق والاستعداد إلا للأفراد الأشرف من المصومين ، فيازم وجود المصوم بين الناس ، ليؤمن عن الليل والحيف والوسواس ، ولأن الحكمة البالغة والقدرة الشاملة والعناية الكاملة ، تقتضى وجود المصوم فيما بين أفراد الإنسان ما دام زمان التكليف باقيا<sup>(٤)</sup> ، ولأن وجود المصوم نافع في أمر الدين والدنيا ، بل واجب ، لأن ما خلق لأجله ، لا يحصل بدونه . وإفاضة هذا الخير العظيم ، والعناية الجسيم (هكذا) ، لا تقوت عن الجواد الحكيم ، فكيف يجوز إفاضة وجود الأحسن ، وفقدان وجود الأشرف عن فيض الألف مع إمكان الأشرف ا .

على أن ظهور الخيرية في وجود المصوم أظهر ، ومناسبة للعامل لعلته فيه أوفر ، بل وجود غير المصوم طفيف لوجود المصوم ، ووجود غير المصوم في العين دال على وجود المصوم في البين ، كما أن وجود المكنتات بأسرها دال على وجود الواجب تعالى ، وفيه سر عظيم لا يخفى على من له ذوق سليم .

والمصوم بالاتفاق لا يكون إلا الأنبياء والأوصياء : لأن المعتبر في المصوم بما هو

(١) في ط والكتسب . (٢) في ط ولا يحصل ، وسقطت في ع .

(٣) من هنا تهم زيادة في نسخة ع ليس لها مقابل في نسخة ط ، ولهذا آثرنا طبع هذه الزيادة بحروف مختلفة تمييزاً لها ، ونشير إلى نهايتها في موضعه بعد .

(٤) في ع باق .



معصوم ، سواء كان نبياً أو وصياً ، ثلاثة أشياء كما ذكرها علماءنا الإمامية رضوان الله تعالى عليهم ، وهذه الأوصاف لا توجد في غيرها : الأول العصمة<sup>(١)</sup> عن المصيبة كلها صغيرة أو كبيرة من أول العمر إلى آخره ، والثاني المصمة عن الخطأ ، والثالث المصمة عن السهو والنسيان ، وثبت كلها بالبرهان ، إن شاء الله الرحمن .

- واعلم أن تحقيق هذه الأمور على وجه البصيرة موقوف<sup>(٢)</sup> على بيان مقدمة :  
وهي أن تعلم أن الأنبياء والأوصياء أقساماً من العلوم كلها يقينية لا يستترها خطأ ولا سهو و [ لا ] نسيان : لدني ، وشهودي ، ووحى ، وإلهام ، وحس . وما يتعلق بالمعارف الدنية ، وما يتعلق بالمعاد بما هم<sup>(٣)</sup> عباد من الحلال والحرام والواجب والندب والمكروه ، وأكثر ما يتعلق بأمور الآخرة ، [ وحى<sup>(٤)</sup> ] ؛ وأكثر ما يتعلق بأمور الدنيا من الصنائع وغيرها ، إلهام . وما حصل لتغيرهم فكراً حصل لهم حدساً<sup>(٥)</sup> أو بديهية ، وما حصل لتغيرهم بالحواس حصل لهم بالشهود والقياس ، أى بالاشتغال من الظاهر إلى الباطن بكشف الحقيقة ، ويرى بعين القلب المعبر عنه بعين اليقين ؛ ومن<sup>(٦)</sup> كان هذا شأنهم أنبياء ، [ فلا ] يمكن<sup>(٧)</sup> أن يمرض لهم غلط وخطأ وسهو ونسيان ، لأن عروض السهو والنسيان والغلط على هذه العلوم غير معقول ، كما لا يخفى على ذوي العقول .

١٥

على أن عروض الخطأ والسهو والنسيان ، لعدم رسوخ العلم في الجنان ، ولتشويش الخاطر وعدم تصفية الباطن ، ولاشتباكات الوهم والخيال ، ولعدم تسلط العقل بالبال ، وهذه كلها منتفية عن الأنبياء والأوصياء ، لكونهم شديدي القوى ، وعقولهم

(١) في المصيبة . (٢) في ع موقوفة : (٣) في ع هو .

(٤) لم يرد في ع غير حرف الواو ، ولها رجحنا أن تكونت اللفظة كلها وحي .

(٥) في ع حديثاً . (٦) في ع وما . (٧) في ع فيمكن .

فطرة إلى مرتبة الأعلى ، ولا اشتباهات توهم وخيال لهم ، لتسلط عقولهم على قوى أبدانهم ، فيجب أن لا يعرض لهم خطأ وغلط ، ولا سهو ولا نسيان .

- وأما العصية عن المعصية كلها لما علمت أن طبيعتهم فطرة كارهة عن القبيحات ، رغبة إلى المحسنات ، ولعلمهم بالحسن والقبيح لا يلتفتون بالمكروه والمبيح ، فضلا عن الحرام والقبيح ، لاقتداهم بالروحانيات ، واتصالهم بالمجردات ، صارفة عن عالم الزور ، فارغة عن منبئات الشرور ، واصلة بعالم النور ، ولم به نهاية السرور ؛ ولهذا استحق بنظرهم مستلذات دار الدنيا ، لمشاهدتهم<sup>(١)</sup> نعيم العقي ، فلا يصل بذيل عصيتهم غبار العصيان ، لوجدانهم حضور خدمة الرحمن بعين الأعيان ، بل الحق في حقهم عدم تصور عصيان ولي الإحسان ، لتيقنهم [الحقائق] على ما في الجنان . ومن نسب على عباد الله المخلصين العصيان ، فقد قاس خالم بحاله وهو من قبل الشيطان : لأن أول من قاس هو الشيطان ، وبه يستحق سخط الرحمن ، ولأنهم حجة الله على الخلائق ، وكلهم معلم ومرتب<sup>(٢)</sup> لهم ، وحاكم عليهم من عند ربهم ، وحجة عليهم للمعصية والعلم بحقائق الإيمان وبجميع الأحكام على ما كان : لأن المعترف بحجتهم العلم بجميع الأحكام مفصلا ، والمعصية عن جميع المعصية والخطأ والسهو والنسيان مطلقا : لأن العلم بالأحكام مجلا ، والمعصية عن أكثر النسيان والخطأ والسهو لغيرهم ممكن ، كالمادل العالم ذي الملكة : لأن العصيان لا يقع عن المادل إلا صغيرا نادرا ، والخطأ والسهو والنسيان عن العالم ذي الملكة إلا قليلا خصوصا مع رعايته قوانين الميزان : فلو لم يكن عن جميعها معصوما ، لم يكن حجة على جميع المباد مطلقا ، فوجب أن يكون عن جميعها معصوما ، ليكون الحجة على الجميع مطلقا ، لأنه معلم ، والعلم يجب أن يعلم ، والعلم بجميع الأحكام مفصلا على ما كان لا يمكن حصوله إلا بتعليم ولي الإحسان وبتأييده ، واستحقاق تعليمه وتأييده ، لا يجتمع مع عصيانه قطعا : لأن للعصيان أيما كان موجبا لبعده ،

وتعليقه مستلزم لقربه ، فلا يجتمعان أصلا ، ولو توهم تجويزه باعتبار آخر ، فلا يحصل له حيثئذ أولوية عن غيره لإمكان اشتراك الكل فيه .

- وتأييد البرهاني والسلم المشاهدي بمقتضى الأشياء على ما كان بقدر الإمكان ، يتنافى عروض الخطأ والسهو والنسيان ، فيجب أن يكون معصوما عن كلها كما هو المدعى ، لأنه مرب للكل على وجه التمام والكمال لصالح أمر الدين والدنيا ، ليكمل الخلق بربط الحق بمرتبته بعد ترتيبه . وهذه الترتيب لا تمكن إلا ببيان حسن الأشياء وقبحها ، ونفسها وضررها ، ومراتب كمالها وقصها ، وراجحها ومرجوحها ، على وجه اليقين بالنسبة إلى الدارين ، بتمييز مراتب الدرجات من العقوبات والثوابات ، على ما يوجب القرب بالمبدأ والبعد عنه ، بحسب نفس الأمور : فهذه الأمور على وجه المذكور ، بعضها واجب يؤمر به ، وبعضها حرام ينهى عنه ، وبعضها مندوب يرغب عليه ، وبعضها مكروه ينزه عنه ، وبعضها مباح يخير فيه . وكل ما هو عصيان ، سواء كان صغيرة أو كبيرة ، قبيح وحرام ، أو مفتر عن ربه بقدر مرتبته . ومن لا يجوز لغيره هذا الضرر لموجب بعده عن ربه ، فكيف يجوز لنفسه مع قربه بر به ، والتأذاه بخدمة ، ومشاهدة بعين قلبه ، واحتقار الدنيا بنظره ، وعدم الرغبة فيها بقلبه ؛ بل طيبات الدنيا بنظره كالتجليات بنظر غيره . وهذه الحقيقة لنفسه بها ما لا بد [ منه ] على نهج الكمال والتمام بدون انخلل والنقصان ، [ وما ] لا يمكن جمعه مع الخطأ والسهو والنسيان ؛ فيجب أن يكون معصوما عن كلها بما لا يخفى عن أولى النهى : لأنه حاكم منصوب عن ربه على خلقه ، والمنصوب عن الرب الحكيم لا يجوز أن يكون جزافا ، بل وجب أن يكون لذاته مستحقا وكاملا باستمداده الذي لا يوجد في عصره على غيره ، وإلا فلا يكون هو أولى به من غيره .

على أن الحاكم من عند الله مطاع وواجب الإطاعة من جميع الوجوه . وإن كان

عاصيا ، لم يكن واجب الإطاعة من جميع الوجوه . ولا يليق بالحكيم التقدير الخبير  
أن يجعل المخطئ العاصي له حاكماً على الخلق مطلقاً : فلو لم يصمه عن العصيان ،  
وعن الخطأ والسهو والنسيان ، لا يوثق بقوله وثوقاً تاماً يقينياً ، لإمكان تخلفه ، ولجمال  
الإنكار بقوله ، فلا يحصل الجزم بإطاعته ، والفرق التام بينه وبين غيره مع لزوم  
التسلسل به ، فيجب أن يكون معصوماً حتى يحصل الجزم بإطاعته بجميع اعتباره ،  
ولا مجال للإنكار بقوله ؛ وبالجمله كونه حجة الله على الخلق مطلقاً ، ووجوب إطاعته  
جزماً ، ينافي كونه عاصياً ومخطئاً<sup>(١)</sup> :

#### (٧) درجات اليقين بين طريقي الناظرين والمتراضين

- فلو وقع منه العصيان ، والخطأ والسهو والنسيان ، فلا يكون حجة على كافة الأنام .  
١٠ فلو لم يكن بين الناس معصوماً أصلاً ، فلا يحصل في شيء من العلوم رسوخ يقيناً : لأن  
حصول اليقين إما بالبرهان على طريق الناظرين ، أو بالكشف والأعيان على أذواق  
المراضين . والخطأ في كلا<sup>(٢)</sup> الطريقين ممكن بل واقع . أما في طريق الناظرين فإن  
إقامة الأدلة النظرية على المطالب العلمية ، وإثباتها بالحجج العقلية ، على وجه سالم عن  
جميع الشكوك الفكرية ، والاعتراضات الجدلية البحيثية ، متعذر لا يقي بها قوة بشرية :  
١٥ فإن الأحكام النظرية تختلف بحسب تفاوت مدارك أربابها ، والمدارك تابعة لتوجهات  
المدركين ، والتوجهات تابعة للمقاصد التابعة لاختلاف العقائد والعوائد والأمزجة  
والمناسبات ، وسائرهما تابعة في نفس الأمر لتفاوت مراتب القوالب ، بحسب استعداداتها  
الفطرية والكسبية والأحوال والأوقات والأمزجة والصفات الجزئية المتعينة والمتعددة  
من مرتبة الحيوانية إلى الاستفادة ومراتبها ، وتمدها لاختلافها بمسألة في موجبات  
٢٠ المذكورة لأهل النظر في موجبات عقولهم ومقتضيات أفكارهم وفي نتائجها . ولهذا  
اضطربت آراؤهم فيما هو صواب عند شخص هو عند غيره خطأ ؛ وما هو دليل عند  
البعض هو عند آخر شبهة ؛ فلم يتفقوا في كثير من الأمور ، بل كثير من التمسكين

(١) إلى هنا تنتهي الزيادة الواردة في نسخة ح والناطقة في نسخة ط ، وإلى أشرنا إلى بدايتها في س

بالأدلة النظرية قرروا بالبراهين وجزموا بصحتها بعد عجزهم وعجز من حضرم<sup>(١)</sup> من أهل زمانهم ، عن العثور على ما في مقدمات تلك البراهين من الخلل والفساد ، ولم يجدوا شكا يقدح فيها فظنوها براهين جلية ، وعلوما يقينية . ثم بعد مدة من الزمان فظنوا بها ، أو أطلعهم غيرهم عليها ، ففهموا . ومن أتى بعدهم أدرك خلافا في بعض تلك المقدمات أو كلها ، وأظهر وجه الغلط والفساد فيها ، وأورد عليهم من الإشكالات ما يوهن من ٥ من تلك البراهين ويضيفها .

ثم الكلام في الإشكالات القادحة في صحتها وفسادها ، كالكلام في تلك البراهين ، وحال القادحين كحال المثبتين : فإن قوى الناظرين وأحوالها في تلك البراهين والواقفين عليها متفاوتة كما بينا ، والحكم يحدث أو يتوقع من بعض الناظرين في تلك الأدلة . وإنما يضيفها بعد الزمان الطويل مع خفاء يقرب على المتأملين لها والمتمسكين بها ١٠ قبل تلك المدة المديدة :

فإذا وقع الغلط على بعض الناس من هذه الوجوه جاز على كل واحد مثله :  
فإذا وقع الغلط والعثور عليه اطمان به الناس ، ولم يقع من أهل العالم خلاف في<sup>(٢)</sup>  
الآديان والمذاهب وغيرها ، فحينئذ ليس الأخذ بما اطمان بعض الناظرين واستصحبه<sup>(٣)</sup>  
وصحبه في زعمه بأولى من الأخذ بقول مخالفه وترجيح رأيه . وليس للكل أن يجمع ١٥  
بين القولين أو الأقوال ، إذ ربما لا يمكن الجمع بينهما : لأن الجمع بين القولين أو الأقوال المتناقضة غير ممكن ، لكون أحد القولين مثلا يقتضى إثبات ما يقتضى الآخر نفيه ، فاستحال التوفيق بينهما ، أو القول بهما معا ، وترجيح أحدهما على الآخر . وإن كان برهان<sup>(٤)</sup> ثابت عند المرجح ، فالحال فيه والكلام عليه كما مر ؛ وإن لم يكن برهان<sup>(٥)</sup> ، كان ترجيح من غير مرجح ، وتؤثر صحته<sup>(٦)</sup> بلا دليل ، فتعذر تحصيل اليقين ، ٢٠  
وحصول الجزم التام دائما بنتائج الأفكار ، وأدلة أولى الأبصار .

وأما قانون الفكر المرجوع إليه عند أهل النظر أيضا يختلف فيه عند من وجوه :  
أحدها في بعض القوانين وكونها منتجة عند البعض وعقيمة عند غيرهم ، وثانيها حكمهم

(١) في حضرم . (٢) سقطت في ط . (٣) في ع واستصوبه .  
(٤) في ع يبرهان . (٥) في ع يبرهان . (٦) في ع يؤثر ترجيحه .

على ما لا يلزم<sup>(١)</sup> من القضايا [أنه] لازم ، وثالثا اختلافهم في الحاجة إلى القانون والاستثناء عنه . بعد تسليم الحاجة لرعاية الاحتياط : فراءة الشروط على وجه الصواب وعدم التفتلة عنه صعب مستصعب . وعلى أى حال ، فالجزم بعدم الغلط مطلقا متعذر ، فاليقين دائما يملك أهل النظر غير حاصل .

٥ وأما في طريق الرضاين وأهل الدوق لكشف الحقائق ، وإن كان أصوب وأسلم من طريق الناظرين لأنه من جملة عين اليقين ، لكن لا يحصل منه اليقين دائما<sup>(٢)</sup> أيضا<sup>(٣)</sup> ، لاختلاف المكشفين لاختلاف التجليات ومراتب الرياضات ، ولاختلاف الاسماء ومظاهرها ، ولعدم الفرق بين المظهر والمُظهر ، والتجلى<sup>(٤)</sup> والمتجلى له ، ولاشتباه التجلى في عالم العقل ، وانكاسه في الخيال وبالعكس .

١٠ وللأسالك في أسفاره ، زهى إلى الله وبالله وفي الله ومن الله ، مخاطرات عظيمة واحتجابات غريبة في الترقيات والتزلات ودروجا وزولا ، ولا ينجو منها إلا من امتحن الله قلبه ، وشرح صدره ؛ واشتباهاات كثيرة فيما بين انكشاف الصور في عالم الخيال والمثال ، والحقائق والمعادى في العالم المجرد عن الوهم والخيال ، حتى يرى يصير قلبه في ذاته في عالم تجرده حقائق الأشياء على ما كان عليها بقدر وسعه ، إذ يرى بعين<sup>(٥)</sup> الخيال الصور والأمثال في عالم خياله : فربما السالك يقيد بالصورة<sup>(٦)</sup> في زمان بعيد ، فهلا<sup>(٧)</sup> تنبه منها وتخلص عنها خلاصا صافيا عن شوب الوهم والخيال ؟ هيهات ، هيهات : فلا يتخلص منها إلا بإرشاد مرشد ، وأمداد كامل القادرات والصفات ، الذى سافر في كلها ، وخلص عن تعينات الجزئيات ، واعتبارات<sup>(٨)</sup> للتخييلات<sup>(٩)</sup> ، ووصل وصولا تاما . ويرى بعين اليقين<sup>(١٠)</sup> للبدأ والنتهى ، والأول والآخر ، والظاهر والباطن ، واحدا وحدانيا ، لا يشوب فيه كثرة ولا اعتبار ، بل رأى بعين أوليته هو الآخر ، وبآخرته هو الأول ، وبظاهريته هو الباطن ، وبباطنيته هو الظاهر : خال أهل الأذواق في هذه الحال كحال أهل النظر في الاستدلال .

(١) في ط يلزم . (٢) في ع مطلقا . (٣) سقطت في ع . (٤) في ع للتجلى .  
(٥) في ع لصين . (٦) في ط بالقوة . (٧) في ط ، ع فكليا .  
(٨) في ط واعتبار . (٩) في ع للتخييلات . (١٠) في ط الخيال .

ثبت أنه لو لم يكن للمصوم وكلامه بين الناس ، لم يحصل اليقين للناس ، ولا يعلم الناس عن شر الخناس ، الذي يوسوس في صدور الناس ، من الجنة والناس ، فلا استغناء لهم عن وجود للمصوم أصلا ، فلا بد من وجوده فيما بينهم أبدا .

### (٨) علوم الأنبياء والأوصياء

- ٥ . لكن في كلام الأنبياء والأوصياء ظاهر وباطن : فالتقهاء مفسرون لظاهر كلامهم ، والحكماء لباطن كلامهم ، والعرفاء جامعون بينهما ، ولهذا لا نزاع لهم معهما : فلو لم يكن كلام الحكماء مستنبطا عن رموزات كلام الأنبياء ، ومأخوذا من مشكاة آثار الأوصياء ، لم يكن حكمة بل ضلالة <sup>(١)</sup> ؛ بل أكثر نتائج أفكار الحكماء وقينياتهم مستنبطة من رموزات كلام الأنبياء وتعليقاتهم ، ولو لم يتلموا منهم لم يتمدوا بأقوالهم وأفعالهم كالطبعيين .

- ١٠ . ولا يقال إن الأنبياء والأوصياء أيضا متفاوتة أحوالهم وأقوالهم <sup>(٢)</sup> وأفعالهم <sup>(٣)</sup> ، مختلفة كنسخ الأحكام وغيرها ، ويضلل بعضهم على بعض في الدرجات ومراتب العلوم والكمالات ، فيلزم بما ذكرتم أن لا رسوخ في أقوالهم أيضا <sup>(٤)</sup> : لانا نقول : إن علوم الأنبياء والأوصياء كلهم من نسخ واحدة يقينية ، ومعارفهم وجدانية ، واختلافهم في مراتبها بالثقة والضعف ، والزيادة والنقصان ، لا بالنفي والإثبات ، كسألة القدم والحدوث عند الناظرين ، واثبات الاتحاد والجلول ونفيهما عند المرتاضين . ومثلهم كمثل القرابين الحاضرين عند الملك ، مجالسون في مجلسه كل في مقابه ، ويشاهدون ويسارفون أوصافه ، لكن كلهم بقدر طاقته ومنزله ، فلا اختلاف بينهم في عرفانه وأوصافه ، بل في مراتب عرفانه ، مع أن كلهم عاجزون عن اكتنازه وعرفان صفاته بكنهه .

- ٢٠ . وأما اختلافهم عن العرفاء ، كاختلاف الأسماء في مظهريتها وتجلياتها ، وإن كان مصداقها واحدا ، كما قال شيخ المارفين عبي الدين في فصوصه بخصوصه ، وإن شئت فارجع إليه .

- وأما اختلافهم في الأحوال والأفعال المختصة بهم ، فلفقتضيات الخصوصية الشخصية لهم باختلاف شخصي لا نوعي ، كاختلاف أفراد الإنسان من نوع واحد ، لا كاختلاف الأجناس بالأنواع اللبائية الحقائق .

- ٢٥ . وأما اختلافهم في الأحكام والأقوال ونسخها بالنسبة إلى الرعية ، فلاشهم أطباء النفوس والأرواح ، وحالم فيها كحال أطباء الأبدان لمصالحها ، ولناسبة مزاجها

(١) في ط ، ح ضالة . (٢) سقطت في ط . (٣) سقطت في ح . (٤) سقطت في ط .

لصحتها ، وبيان فسادها وإصلاح حالها : فلو كان نوح مثلاً في زمان إبراهيم ، وإبراهيم في زمان نوح ، أمر نوح ما أمر إبراهيم ، وأمر إبراهيم ما أمر نوح ، ولو كان موسى في زمان عيسى ، وعيسى في زمان موسى ، أمر موسى ما أمر عيسى ، وأمر عيسى ما أمر موسى . وهكذا شأنهم : فلا يكون الاختلاف بينهم في الحقيقة إلا بالمرض ، لصحة النفوس وإزالة للرض ، كما لا يخفى على من ليس في قلبه مرض .

### (٩) عصمة الأنبياء والأوصياء

فإن قلت لو سلم أنهم معصومون في للأمر به وللنهي عنه بعد النبوة والإمامة ، وأما في غيرها وقبل النبوة والإمامة فلا ؛ ثم قلت : إن عصمتهم عنها إما لمقتضى طبعهم أو باختيارهم أو بحفظ ربهم ، وإن كانت لمقتضى طبعهم للاستعدادات الذاتية وكالات الفطرية ، فصحتهم في بعض زمان وبعض أحوال <sup>(١)</sup> دون بعض غير معقول : لأن مقتضى الذات لا يختلف ولا يتخلف ، وإن كانت من أفعالهم الاختيارية فهو باطل أيضاً ، لأن العاقل لا يخطئ ولا يسو اختياراً ، وهو ظاهر . وإن كانت بحفظ ربهم ، فالحفظ من أول العمر إلى آخره مع إمكانه أرجح وأدخل في حجتهم للاعتقاد لقولهم وفعلهم ، ولا يليق على الحكيم الخبير ، والعليم القدير ، أن يترك الراجح ويفعل المرجوح ، فيجب أن يكون كل واحد من الأنبياء والأوصياء معصوماً من أول العمر إلى آخره .

على أن الخطأ والسو والنسيان جعلت <sup>(٢)</sup> من الأمراض ، سواء كانت جسمية أو نفسانية ، وعلى اختلاف القولين وجب براءتهم عنها ، لأنها من نواقص الخلقية ، وهم شريكو القوى ، فوجب براءتهم عن نواقص الخلقية كلها ، فيكون معصوماً عن جميعها دائماً .

ومن قال إنها من الأمراض البدنية ، جعلها من السكيفيات الجسمية ، تمسك بأن الأطباء يبالغونها ، فتكون من البدنية . ومن قال إنها من النفسانية ، جعلها من السكيفيات النفسانية كالعلم والجهل ، تمسك بأن الارتياض والرياضة النفسانية تزيدها ، كالجهد يزول بكسب العلم فيكون من النفسانية وللتحقق أنها من النفسانية لامتلاكها ، بل بمتعلق البدن .

والسهو والنسيان باعتبار الأسباب على ثلاثة أقسام : قسم يضعف النفس وإتقارها بالبدن ، وقسم من فعل الشيطان لمتابعة الهوى ، وقسم يفعل الله تعالى [ فيه ] عبده عن غرة ويشغله به لمصاحته . والفسان الأولان ينفيان عن الأنبياء والأوصياء ، لأنهما

(١) في ع أصال . (٢) في ط ، ع جلاوا .



ينافيان الصمة ، والأخير لا ينافيها كمروض النوم والمرض واللوث ، وبهذا المعنى يجوز ابن بابوية .

والعصوم إن كان شديد القوى ، لا يشغله شأن عن شأن ؛ لكن بعشقه بالذات إلى اللبدا وربطه به ، إذا خلا بطبعه ، لم يلتفت إلى غيره : لأن التفاته إلى غيره لإطاعة ربه ، مكلف به ، ولهذا اشتغاله بأمر الدنيا لا يفضله عن ربه ، وربما اشتغاله به ٥ يغضه عن أمر الدنيا .

فإن قيل : إذا كانت عصمتهم فطرية لمقتضى ذاتهم من أول العمر إلى آخره ، فيلزم أن لا يكون بين حالة النبوة والإمامة وقبلهما فرق ، مع أنه فيما بينهم فرق عظيم بـين اتفاقا . قلنا : نعم ! فرق ظاهر ؛ لكن كالاتهم لا تكون منحصرة في الصمة ؛ ولو كانت منحصرة فيها فيمكن توهم لزومه ؛ بل لهم كالات كثيرة : بعضها حاصل لهم بالفعل ، ١٠ وبعضها بالقوة يحصل لهم بعد النبوة والإمامة ؛ لكن لا يبقى لهم حالة استعدادية لا يحصل لهم بالفعل ، حتى يكون (١) بفقدانها وعدم حصولها لهم حسرة وندامة .

ولهم درجات رفيعة وحالات عجيبة بعد النبوة والإمامة لا يعلم تفصيلها إلا مفيضها وموجدتها ، أو من كان أعلى درجه من جنسهم . أما إجمالها فيمكن أن يلمحها أولو (٢) النهى ، ونذكر بعضها من الإجمال ليحصل بصيرة في الجملة بحقيقة الحال : ١٥  
منه أنهم بعد النبوة والإمامة قد صاروا موضوع فعل الله تعالى بذاتهم بغير واسطة ، والله تعالى يفعل بهم ما يشاء . وأما أن يفعل العباد بهم ، فيمكن أن يحصل لتبريم ، كما فعل به المعارف الرباني عبي الدين بن عربي ، وفيه سر عرفاني ، فاطلب من أهله إن كنت من أهله .

ومنه أن لكل إنسان غيرهم ، بالنظر إلى العقولات ، أربع مراتب : هيولانية ، ٢٠ ومملكة ، وفضلية ، ومستفادة . والهيولانية لا تكون (٣) لهم بالنسبة إلى العقولات ، قطعا ، بل بالنسبة إلى السير في الله . وللملكة بالنسبة إلى الله ؛ وأما بالنسبة إلى العقولات فأكثرها مستفاد ، يشاهدونها يصير العقل ؛ وبعضها بالفعل يلمونها بالحدس أو بالإلهام

(١) في ط ، ع يكونوا . (٢) في ط ، ع أولى .

(٣) في ع لا يمكن .

الله تعالى أو بالوحي منه ، ولهذا لا يحتاجون إلى الفكر أصلاً ، ويحصل لهم ما يوجد بهم حسداً ، وهذه الحالة مختصة بهم .

ومنه أن لهم بعد النبوة والإمامة مرتبة أخرى غير الأربعة فاضت عليهم ، وهي السمة بروح القدس . وهذه الحالة لم تحصل لهم قبل النبوة والإمامة ؛ ولهذا لم ير الأنبياء جبريل بالبصر قبل النبوة<sup>(١)</sup> ، ولم يكن الإمام محدثاً قبل الإمامة ؛ لأنهم قبلها لا يكونون مأمورين بتصرف [في] أمور الخلائق كلها ، وإن شاهدوا حقائق الأشياء بعين اليقين ، ويصير القلب بنور البين ؛ ولهذا لا يصدر عنهم الخطأ والسهو والنسيان ، وشئ فيه<sup>(٢)</sup> العيان ، من أول عمرهم إلى آخر عمرهم ؛ لأنه لا يتصور الخطأ والسهو والنسيان في الأمور الحاضرة للشاهدة . واتصلهم بعالم النور ، وإعراضهم بالطبع عن دار الغرور ، والتناذم ببدأ السرور ، لأدراكهم غاية الحضور ، ينافي العيان بحضور السلطان . ومن ينسب لهم الخطأ والسهو والنسيان ، فاس حاطم بحال غيرهم ، وهو تابع للشيطان ، وعليه الخذلان واليران .

وأما بعد النبوة والإمامة ، [فهم] مأمورون بأمر ربهم بتصرف أمور الخلائق . ومع الاتصال بالمبدأ ، يرجعون منه إلى الخلق ، لتكليفهم على ما ينبغي بحيث لا يحجب شأن عن شأن . وهذه المرتبة الخامسة مختصة بهم بعد النبوة والإمامة ، وهي أعلى مراتب المخلوقين ، وبها فضلهم على جميع الملائكة المقربين .

وأما الأشقياء للقابل لهم ، بعد الإنكار والعناد ، ولعدم الإطاعة والانقياد ، فات عنهم استعداد الاستعداد ، وصاروا بالفعل بالشر والفساد ، لا يقبلون بعدها الصلاح والساد ، لتضييع استعدادهم لقبول الرشاد . وهم شياطين الإنس تآكسون عن ربهم بمتابعة الهوى ، خارجون عن السلامة والهدى ، وكانوا إخوان شياطين الجن في الظلمة والتوى . وكما أن شياطين الجن لا يحصل لهم إلا مرتبة الوهم والخيال ، فلا يمكن ترقيم بمراتب العقل والكمال ، فشياطين الإنس أيضاً محبوسون في مرتبة الوهم<sup>(٣)</sup> والخيال ، فلا يخلصون منها لتضييعهم استعداد الكمال ، ومقيمون في الجهل والوبال ، سقط عنهم

(١) قوله : « ولهذا لم ير الأنبياء جبريل بالبصر قبل النبوة » ، سقط في ط

(٢) في ع من . (٣) سقطت في ط .

مرتبة للسفاد ، لطيفانهم بالشر والفساد ، وهو الخسران اللين ، ولهذا ورد توبيخهم في الكتاب اللين ، ويحشرهم مع الشيطان الرجيم في نار الجحيم ، ومقرمهم معه في قمر أسفل السافلين : فالعلية مراتب الخامسة ؛ والسفلى مراتب الثالثة ، ولبن غيرها مراتب الاربعة ، وهو واسطة بينهما ، وله درجات ومنازل في النقص والكمال لا يبد ولا يحصى : فمن تاب وأصلح فله جنات النعيم ، ومن خاب وخسر فله عذاب أليم .

قيل : تسمية مراتب<sup>(١)</sup> الأربعة بها لأغلبيتها ؛ والحق أن تسمية لللكة والفعلية والمستفادة باعتبار ما حصل ، للأغلبية : لأنه من كان بمرتبة لللكة ، كثير من للسائل بالنظر إليه هيولانية ، والفعلية المختصة بجميع للسائل ، وإن كان متصورا لكنه لا يتحقق : لأن من كان يترقى بمرتبة الفعلية ربما كان بالنظر إلى بعض للسائل هيولانية ، وبالأخر ملكة ، وبالأخر فعلية ، وبالأخر مستفادة ، وهكذا يتفاوت بمراتب للمعلومات بالنظر إلى اللعولات . والمستفادة بالنظر إلى جميع اللعولات لا يمكن حصولها في دار الدنيا إلا للأتبياء والأوصياء ، فتكون تسمية مراتب الثالثة باعتبار الأغلبية بالنظر إلى ما حصل لهم<sup>(٢)</sup> . وتحقيق المرام يقتضى طول الكلام ، ولا نطول فيه لعدم مناسبة المقام .

#### ١٥ (١٠) المصمة وثبوت النبوة والإمامة

قيل المصمة التي ادعى الإمامية ثبوتها للنبي والإمام ، لا يمكن تحقيقها في نوع البشر ، وإلا يازم ألا يكون من البشر ، وقد أخبر القرآن أنه من البشر : « قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلى ... الآية<sup>(٣)</sup> » ، وميز بين نبي نوعه بما يوحى إليه ، ولو كان شيء غيره لم يتركه في معرض البيان ، ولم ينحصر به في الفرقان . ولا يغنى على من عرف بنزول الآية في القرآن أن هذا الإراد في هذا المقام بعيد في الأداء<sup>(٤)</sup> . والاختان . ومع قطع النظر عنه ، فقول : لا نبي بالمصوم بما هو مصوم إلا من هو سالم عن الخطأ والعيان ، وعن السهو والنسيان ، من أول عمره إلى آخر عمره ، ولا شيء

(١) سقطت في ط (٢) في ط له (٣) سورة الكهف آية ١١٠ .

(٤) في ط ، ع الآداب .

منها تمتع لأفراد البشر : لأن السلامة عن كل فرد فرد منها لا يمكن <sup>(١)</sup> لكل فرد من البشر ، بل السلامة عن أكثرها مجتمعة حاصلة للعادل للعالم ذى الملكة : فإذا حصلت السلامة عن أكثرها لبعض الأفراد فلامتناع السلامة عن كلها لبعض الآخر ، سيما مع استعداد الداني وكالات القطرى . وكونه موجبا له كناية عن وجوب السلامة عن الجميع ، وإلا لم يكن هو أولى به من غيره ، ولهذا انحصر به ، لأن هذا الاستحقاق لا يوجد في غيره مع اشتراك البشرية ، فهو أولى بالإطاعة .

وإنما اختصرنا بهذا الصدر في الجواب لأن ما ذكرنا قبله كاف لأولى الأبواب ، وإن أمكن جواب بوجوه كثيرة في هذا الباب . وبالجملة الأنبياء والأوصياء كل فرد فرد منهم خليفة الله في الأرض ، وحاكم عن الله ، ومنسوب من الله ، وحجة الله على الخلق جميعا بجميع الاعتبار ، وهو يتأق الخطأ والعصيان ، والسهو والنسيان : لأن معنى الحجة هو القلبة على الغير وإسكاته بحيث لا مفر له ولا مجال للإنكار ؛ وهذا إنما يتحقق إذا كان الخليفة معصوما من جميعها من أول عمره إلى آخر عمره مع كونه من نوع واحد ؛ ولو لم يكن معصوما عن جميعه ، فلم يكن حجة باعتباره ، فلا يكون حجة مطلقا .

ولو صدر عن الخليفة معصية قبل الخلافة فحصل المقر للعاصي بأن يقول : لو جئنا خليفة لا يصدر عنه معصية بعد الخلافة ، كما لا يصدر عن الخليفة قبل الخلافة ، ولو صدر عنه بعد الخلافة معصية ولو كانت صغيرة ، لا يمكن إسكات العاصي ، بل له أن يقول : لو جازت المعصية عن الخليفة بوصف الخلافة ، ولو كانت صغيرة ، فلا يبعد عنه صدور للمعصية ولو كانت كبيرة .

ولو صدر عن الخليفة السهو والنسيان ، فلا يحصل الجزم بقوله في جميع <sup>(٢)</sup> الأزمان قطعا ، فلم يلزم إطاعته مطلقا ، فوجب أن لا يعرض له السهو والنسيان ، ولم يصدر عنه العصيان ، حتى يكون حاكما على الجميع مطلقا ، وإلا لم يحصل الفرق بينه وبين غيره بينا : لأن كل من له درجة الأعلى فهو حاكم عن الله على الأدنى بهذا الاعتبار لا بجميع الأحوال والاعتبار ، بخلاف حجة الله فهو حاكم على الجميع بجميع الأحوال والاعتبار ، فاعتبروا بأولى الأبصار .

ونسبة العصيان والسهو والنسيان إليهم في ظاهر بعض الأخبار مؤول جماعين الأمة العقلية والنقلية ، مع أن الأخبار فيها مختلفة ، وما يدل على عصمتهم كثيرة راجحة ، وبيان الرجحان فيها لا يسع للقلم .

- على أنه يشترط اختصاص<sup>(١)</sup> هذه الرسالة بالله لا لئلا العقلية ، وبيان الرجحان موقوف بذكر العقلية أيضا . ونذكر بيان الرجحان في حاشية الكافي على الوجه الوافي ، إن شاء الله الشافي .
- وإذا عرفت مراتب الخليفة في الإنسان ، ووجوب العصمة عن العصيان والسهو والنسيان ، فنقول أيضا من الرأس إن في نصب الإمام استجلاب منافع لا تحصى ، واستدفاع مضار لا تحصى ، وكل ما هو كذلك فهو واجب على الله . أما الصغرى فيكاد أن يكون من الضروريات ، بل من للشاهدات في الأعيان التي لا يحتاج إلى اليان : لأن الاجتماع المؤدى إلى صلاح المعاش والمعاد ، لا يتم بدون السلطان العادل ، والحكيم الكامل ، بأن يأمر المصالح ويمنع المفسد . ولولا ذلك تصارع الطبائع إلى المشتتات الحيوانية ، وتتأخر عن المتأخرات الطبيعية ، فينجر إلى فساد نوع الإنسان ، كما بين في إثبات النبوة بالبرهان . وأما الكبرى فإن وجود الإمام لطف من الله تعالى في حق عباده : لأنه إذا كان لهم سلطان عادل ، وحكيم كامل ينصهم عن المحظورات ، ويمنهم على الواجبات ، كانوا معه أقرب إلى الطاعات ، وأبعد عن العصيات ، فنصبه لطف ، واللفظ على الله تعالى واجب .

- وأورد في الكبرى منوع واعتراضات منها : أن نصب الإمام إنما يكون لظفا إذا خلا عن المفسد كلها ، وهو مجتمع . ويمكن الجواب عنه بأن انتفاء المفسد بدنية ، وإنكاره مكابرة صريحة ، وسفسطة ظاهرة ، والمعاند الجاحد لو أنكره أنكره باللسان لا بالجانان ، لأنه أظهر من الشمس في وسط السماء ، ولا يخفى على أولى التبيين ، ومخالفته الواقعة لمناسبة الهوى ، لا لموافقة الهدى ، ولا كلام فيها . ومنها : أن نصب الإمام إنما يجب لو انحصر اللطف به ، ولم يتم لطف آخر مقامه كالصمة مثلا ، ولم لا يجوز أن يكون زمان يكون الناس فيه كلهم معصومين ، فلا يجب حينئذ نصبه ؟ والجواب أن انحصار اللطف فيه ظاهر بحيث لا يرتاب فيه عاقل ، والاحتمالات البعيدة ، والتوهّمات القرية ، لا تنهدج [ في ] البرهان وهو ظاهر على ذوى الأقدام . ويمكن الجواب عنه أيضا بأن يقال : الكلام في هذا النوع من الإنسان يتفاوت [ بما ] يخلق الرحمن من تفاوت ، ولهذا يحتاجون إلى الإمام ولو كانوا معصومين كلهم [ وهو ] خارج عما نحن فيه ، ولا كلام لنا فيه .

(١) في ط اختصار ، وفي ح انحصار .

واعلم أن الواجب على الله تعالى إيجاد الأنبياء وإرسالهم على الناس ، وإيجاد الإمام ، ونفسهم : لأن اللطف وجودهم لا إظهارهم واقتدارهم على الناس ، لأن حججهم عليهم تتم بوجودهم ، والإظهار والتحكّن والاقتدار من الفضلات لامن الواجبات . وكذا الهداية واجبة بمعنى إراءة الطريق للمستقيم لا بمعنى الإيصال إلى المطلق : لأنها بمعنى الإيصال إلى المطلق لا يجب اتفاقاً بل فضلاً : لأن الضلالة بعد الإيصال مستحيل . قال سبحانه وتعالى : « الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى » <sup>(١)</sup> ؛ « وأما ثمود فهديناهم فاستجبوا أعمى على الهدى » <sup>(٢)</sup> ؛ « إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً » <sup>(٣)</sup> ؛ فلا جبر بالإطاعة ، ولا على العصية ، بل بنى على اختيارهم لتحصيل درجاتهم : لأن للاجتهاد والجد دخلاً عظيماً في الوصول ، ولا تحصل بدون درجة القبول ، كما قال عز من قال : « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » <sup>(٤)</sup> .

والدليل الذي الواقى ثبوت النبوة والإمامة هو العصمة . والدليل الإني الكاشف الإيماني إظهار الإعجاز للنبي ونس النبي للوصي : لأن العصمة أمر خفي لا يعرفها العالم إلا بهما ، واختيار الإعجاز للنبي لأنه لا طريق على إظهار حقيقته إلا به ، والنس للإمام لأنه أصوب لعدم الاعتناء والتشاكب .

### (١١) تطبيق كلام الشيخ الرئيس على كلام الامامية

وإذا عرفت إثبات الخليفة على طريق الإمامية ، فنطبق كلام الشيخ عليه بحيث يشهد كل عاقل أن لا اختلاف فيه .

فإن قيل : كيف يمكن الانطباق ليحصل منه الاتفاق ؟ على أن الأمامية قائلون بوجود اللطف على الله بمقتضى عدله وحكمته بوجود عليه ، والشيخ الرئيس قائل بالعناية بوجود عنه ، فكيف التوفيق بين القولين وللسلكين ؟

قلنا : للمآل ههنا واحد : لأن معنى الوجوب عليه أن اللائق بمدله وحكمته لمصالح خلقه صدر عنه ، ولا يليق أن يفوت عنه . والمراد بالعناية ههنا أنها من كامل اللغات والصفات ؛ والعالم بذوات الكائنات ، فاض عنه الحيرات والبركات على نظام الأكل

(١) سورة طه ، آية ٥٠ . (٢) سورة فصلت ، آية ١٧ . (٣) سورة الإنسان ، آية ٣ . (٤) سورة النكبوت ، آية ٢٩ .

والأثم على جميع الموجودات مما يليق بها من السكالات . وينع <sup>(١)</sup> أن يفوت عنه القبيض والجود ، ما يليق به <sup>(٢)</sup> على الوجود : فالمآل واحد والاختلاف ههنا لفظي ، والنسوى في الإيجاب والاختيار ، وهو خارج عما نحن فيه كما لا يخفى على أولى الأبصار . ولما فارغنا عن الطريق الأول من مسلك الإمامي ، أردنا أن نبين للمسلك الثاني بتوفيق الرباني ، وهو إثبات إمامة علي عليه السلام بمقتضى الفريقين ، حتى يرفع <sup>٥</sup> الرب من البين .

## (١٢) إثبات إمامة علي وأفضليته

واعلم أن القوم إذا اختلفوا في أمر ، وفرضنا أن لا سبيل للعقل فيه ، بمعنى أنه لا برهان عليه ، بل السبيل فيه منحصر في التعل عنهم وهم مختلفون فيه ، فيثبت لا يحصل العلم بقول <sup>(٣)</sup> واحد واحد منهم منفردا ، بل بجمع عليه . ولا خلاف أن أمة نبينا <sup>١٥</sup> بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم اختلفوا في أمر الخلافة ، فافترقت أولا على ثلاث فرق : قالت الفرقة الأولى : إن الخليفة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بلا واسطة هو علي عليه السلام بالنس <sup>(٤)</sup> ؛ وقالت الفرقة الثانية : هو أبو بكر بالإجماع ؛ وقالت الفرقة الثالثة : هو العباس بالإرث ؛ وبطلت خلافة العباس في زمانه بانفاق أهل الإسلام . واستمر الخلاف بين الفرقة الأولى والثانية ، وانحصر أمر الدين باجماع المسلمين بين الفريقين . <sup>١٥</sup> وفرضنا أنه [ إذا ] أردنا الدخول في الإسلام على بصيرة ، فلا بد لنا حينئذ من رجحان لاختيار أحدهما وترك الأخرى ، ولا وثوق حينئذ إلا بمقتضاهما . وللتفق عليه بينهما هو القرآن ، لكن فيه حكم ومتشابه ، ومجمل ومفصل ، وعام وخاص ، ونص وظاهر ، ومنطوق ومفهوم ، وناسخ ومنسوخ ، وغيرها ، والخلاف فيها باق بمجالها ، وحديث الجمع عليه في هذا الباب نادر ، وعدم تواتر الأخبار في هذا الأمر بين الفريقين ظاهر : <sup>٢٥</sup> فيثبت لا مخلص إلا بتحصيل للتفقات بينهما ، ليحصل العلم باليقين ، ويميز الحق عن الباطل بالتبيين .

فلنا أن نسأل الفرقة الأولى وتقول لهم : لم تركم الإجماع باختيار علي عليه السلام ؟ ... فيقولون : بالنس عن النبي صلى الله عليه وسلم ، والإجماع المخالف للنس مع ظهوره

(١) في ط يمتن . (٢) سقطت في ط . (٣) في ط نجوم . (٤) سقطت في ع .

باطل ، وعدم الحجية [في] مثل هذا الإجماع ظاهر <sup>(١)</sup> . فنقول لهم : هذه النصوص والأخبار متواترة فيما بيننا <sup>(٢)</sup> . فيقولون : لا بل متواتر عندنا لفظاً أو معنى . فنقول لهم : لا حجة [في] قولهم وحده لنا .

فنقول للفرقة الثانية : لم تركم النصوص باختيار أبي بكر ، وتقولون هذه النصوص لم تثبت عندنا ، ولو كانت ثابتة لكانت خبر آحاد ، وخبر الآحاد في مثل هذه المواضع لا يكون حجة اضافاً ، فاخترنا أبا بكر بالإجماع ، والإجماع حجة اضافاً ؟ فنقول : (أولاً) حجة إذا لم يكن أحد من علماء الإسلام خارجاً منه ، واتفق مخالفوكم أن علياً والحسن والحسين عليهم السلام ، وسلمان وأبا ذر ولقنظاد وغيرهم من علماء الصحابة رضوان الله تعالى عليهم غير داخل فيه ، ولو دخلوا لا معنى حينئذ للمخالفة ، والمخالفة متصفة ، وعدم دخولهم فيه ثابت . و(ثانياً) أن الإجماع إنما يكون معقولا إذا لم يكن في مقابله نص ظاهر المخالفة ، وإذا كان فيه نص يخالفه - وإن كان خبر آحاد - فليس بمعقول . نعم ! لو كان فيه خبران مختلفان يصح الإجماع بأحدهما وإن كان ضعيفا أو لم يكن في مقابله نص أصلا . وأما إذا كان خبرا أو أخبارا ، ولو كان خبر آحاد ، فالإجماع الذي يخالفه بلا مستند وغير صحيح : لأنه إذا كان الخبر موجودا ، فالرجحان به حاصل ، فالإجماع الذي يخالفه بلا مستند ترجيح غير مرجح <sup>(٣)</sup> وهو غير جائز . على أن الاختلاف حينئذ فيما بينهما بالتواتر وعدمه ، لافي وجود الخبر وعدمه . و(ثالثا) إذا كان في أحد طرفيه خبر ، وإن لم يكن متواترا ، سببا إذا كان عسوقا بالقرآن ، وفي طرفه الآخر لا يكون نص قطعا ، والقرض أن الشخصين يصلحان لإقامة هذا الأمر المختلف فيه ، حينئذ رعاية جانب النص لازم ، والاتفاق في جانبه واجب ، لوجود الرجحان فيه ، ولعدم المخالفة وللنازعة حينئذ بين الفريقين ، ولتحقق الإجماع مع المستند بين المسلمين ، ومثل هذا الإجماع حجة <sup>(٤)</sup> اضافاً .

وبعد الالتيا والقي <sup>(٥)</sup> ، ولو فرضنا جواز هذا الإجماع وتحقيقه ، فلنأمن نسأل أيضا : أكان <sup>(٦)</sup> هذا الإجماع الذي عقدتم في حق أبي بكر بمجرد أهوائهم ، بدون ملاحظة الأوصاف الشريفة والأخلاق المرضية التي توافقت القرآن والسنة ، أو بملاحظتها ؟ وإن قالوا بالأول فهو باطل بديهية ، ومخالفة للقرآن صريحة . وإن قالوا بالثاني فنلاحظ في حق أيهما مجمع عليه ،

(١) سقطت في ط . (٢) في ط بينهما . (٣) غير مرجح ، وردت في ط مرجوح . (٤) في ط مستند . (٥) الالتيا والقي ، سقطت في ع . (٦) في ط ، ع لأن



وفي حق أيهما يختلف فيه ، وتأخذ مجما عليه<sup>(١)</sup> وترك مختلفا فيه ، ونختار من الأوصاف الشرفه والأخلاق المرضية مرتبة العليا ، وفرد الأهل لا الأدنى لا في الجملة إطلاقا<sup>(٢)</sup> المطلق فتعرف بفرد الكامل ، لحصول الربط والرجحان والامتياز عن التغير بالكمال ، وإلا لم يحصل شرافتها بل عكسها<sup>(٣)</sup> : فيثبت الحكم فيها متصرا وتجوزها قبيح .

- وإذا عرفت هذا ، فيكون أحد الطرفين عليا عليه السلام ، والآخر أبا بكر ؛ وفي أيهما تحقق المجمع عليه نطيعه ، والمختلف فيه تركه ، فيثبت ننظر في القرآن بأي أوصاف وجب علينا إطاعته ، وبأي أخلاق لزم لنا أثره ؟ فوجدنا في القرآن : قال الله تعالى : « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم »<sup>(٤)</sup> : فأمرنا بالطاعة أولى الأمر ، كما أمرنا بالطاعة ذاته جل جلاله ، وباطاعة رسوله أعلى مكانه ، فوجب علينا معرفته ، كما وجب علينا معرفة الله ومعرفة الرسول : لأن الإطاعة بدون المعرفة لا يمكن ؛  
١٠ فنظرنا أقاويل المسلمين في هذه الآية ، فوجدنا [ها] مختلفة في « أولى الأمر » :

- قال بعضهم : على وأولاده وذريته<sup>(٥)</sup> للمصومون عليهم السلام : لأن الله تعالى أرفد إطاعتهم<sup>(٦)</sup> بإطاعته وباطاعة رسوله ، فوجب إطاعتهم مثل إطاعتها إيمانا وتصديقا ، وإطاعة غير المصوم لا تكون كذلك . وقال بعضهم : هم أمراء<sup>(٧)</sup> السرايا ؛ وقال بعضهم : هم القوام على الناس ، والأمرون بالمعروف والناهون عن النكر ، ولا يمكن لهم إنكار أمير المؤمنين ، لأن عليا عليه السلام متصف أيضا بما يقولون .

- ولو قلنا على الفرقة الثانية : أليس أمير المؤمنين من أمراء السرايا ؟ ... فيقولون : بلى<sup>(٨)</sup> ١ . ولو قلنا على الفرقة الثالثة : ألم يكن أمير المؤمنين عليه السلام من العلماء والقوام على الناس بالأمر بالمعروف والنهي عن النكر ؟ ... فيقولون : بلى ١ . فيكون أمير المؤمنين بإجماع المسلمين المراد من الآية ، فهو واجب الإطاعة ، فاخترنا عليا عليه السلام بالإطاعة ، وتركنا أبا بكر للخلافه .

(١) قوله : « وفي حق أيهما يختلف فيه ، وتأخذ مجما عليه » سقط في ط .

(٢) في ط ، لإطلاق . (٣) في ع عكسه . (٤) سورة النساء ، آية ٥٩ .

(٥) في ع وأجمته . (٦) في ط ، ع إطاعته (٧) في ط أمر

(٨) سقطت في ع الفرقة من ولو قلنا على الفرقة الثانية . . . إلى بلى .

ثم وجدنا في القرآن : قال الله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين <sup>(١)</sup> » ، وكنا مأمورين بأن نكون مع الصادقين لإطاعتهم ، ولأخذ أمور الدين منهم ، والافتداء بهم ، ولا تتجاوز عن آدابهم ، فوجب علينا معرفتهم حتى يمكننا معهم البراءة عن مخالفهم .

٥ فلا بد حينئذ من تفسير الصدق حتى يعلم منه الصادق : فالصدق هو المطابق للواقع ، سواء كان في الاعتقاد أو في القول والأخبار ، والكذب يقابله .

فلما أن نسأل أن عليا عليه السلام أكان في الكفر أم لا ؟ فقال كلا الفريقين : لا لأنه ما عبد الأوثان والأصنام أبدا . ثم سألنا عن أبي بكر أكان في الكفر ؟ فقال كلا الفريقين : نعم ! فقلنا أن عليا عليه السلام بإجماع الفريقين كان من الصادقين حقيقة ، وأبا بكر بإجماعها من الكاذبين ، لافتقار مبدأ الاشتقاق ، بل لاعتبارنا مرتبة الأهل من الصفات التكمالية لافي الجملة ، فإن <sup>(٢)</sup> الكذب مثل الإذعان بالكفر والإقرار به . ولو سلمنا أنه لا يكذب بعد الإسلام ، لكن لا يصلح أن يكون إماما للمؤمنين ، كما قال الله تعالى في حق إبراهيم : « إني جاعلك للناس إماما » ، قال ومن ذريتي ، قال لابنك عهدي الظالمين <sup>(٣)</sup> . واتفق المفسرون : للراد بالعهد الإمامة ؛ وظاهر أن إبراهيم لا يطلب الإمامة لذريته في حين الكفر ، بل في حين <sup>(٤)</sup> الإيمان ، وإن كانوا من قبل لمن الكافرين ؛ وقال الله تعالى : « لا ينال عهدي الظالمين » ، يعني من كان في وقت من الأوقات من عبدة الأوثان والأصنام لا يصلح أن يكون إماما بعد <sup>(٥)</sup> الإيمان . ولا يصل أبدا <sup>(٦)</sup> بهذه الدرجة وللقام .

٢٠ طي أن كثيرا من المفسرين قالوا : نزلت هذه الآية في حق علي وذريته من الصومين صلوات الله عليهم أجمعين . وللراد بالصادقين ، أي الصومين . فوجب علينا [أن نكون] مع علي عليه السلام ، لأنه هو من الصادقين بإجماع المسلمين .

(١) سورة التوبة ، آية ١١٩ (٢) في ط فأى (٣) سورة البقرة ، آية ١٧٤  
(٤) في ط حال (٥) في ط لأهل (٦) سقطت في ع .

تم وجدنا في القرآن قوله تعالى : « فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون <sup>(١)</sup> » ؛  
 « الذين آتيناكم الكتاب يتلونه حق تلاوته ، أولئك يؤمنون به <sup>(٢)</sup> » ؛ « قل هل يستوى  
 الذين يعلمون والذين لا يعلمون <sup>(٣)</sup> » ؛ « وما يقبها إلا العالمون <sup>(٤)</sup> » ؛ « رفع الله  
 الذين آمنوا منكم ، والذين أوتوا العلم درجات <sup>(٥)</sup> » ؛ « إنما يغشى الله من عباده  
 العلماء <sup>(٦)</sup> » ؛ وغيرها من الآيات التي دلت على رتبة العلم ودرجة <sup>(٧)</sup> العلماء .

ولكن أقوال الفريقين فيها مختلفة : فحينئذ يجب علينا التفتيش والتفحص ، لنعلم  
 أن أيهما أعلم ، لنسأل منه ما لا نعلم . والتفتيش بتعداد ما يكون مناط العلم وسببه ،  
 والتفحص بوجودان الأخبار والآثار في حقه .

والمشهور عند الجمهور من الفريقين أن عليا عليه السلام في غاية الذكاء والفراسة ،  
 حتى لا يكون أذكى منه في الصحابة ، ودائم الملازمة للنبي عليه الصلاة والسلام من الطفولية  
 إلى زمان رحلته ، وللنبي كمال <sup>(٨)</sup> الجهد والجد في تربيته . وقيل إن أبا بكر شرف  
 بشرف الإسلام في سن أربعين ، وقيل فبا بين ثلاثين وأربعين ، وقيل فبا بين أربعين  
 وخمسين ، فانظر وانصف من يحصل <sup>(٩)</sup> العلم من الطفولية إلى الكهولة دائما مع هذا  
 الذكاء ومع هذا العلم ، ومن يحصل في الكهولة في وقت دون وقت ، كيف حالهما في  
 درجة العلم !

على أن آية المباهلة دالة على أن السلف من الأنبياء والأوصياء ، ومن الخلف من الصحابة  
 والعلماء ، لا يكون لأحد منهم في العلم وجميع الكمالات والأخلاق من الشجاعة والفقه  
 والزهو والسخاء وغيرها من الكمالات النفسانية مرتبة على عليه السلام . قال الله  
 تعالى : « قل تعالوا ندع أبناءنا وأبنائكم ، ونساءنا ونساءكم ، وأنفسنا وأنفسكم <sup>(١٠)</sup> » .

- 
- (١) سورة النحل ، آية ٤٣ ؛ وسورة الأنبياء ، آية ٧ .  
 (٢) سورة البقرة ، آية ١٢١ . (٣) سورة الزمر ، آية ٩ .  
 (٤) سورة العنكبوت ، آية ٤٣ . (٥) سورة طه ، آية ٢٨ .  
 (٦) سورة المجادلة ، آية ١١ . (٧) سقطت في ط . (٨) في ع درجات .  
 (٩) في ع كان . (١٠) في ط ، ع تحصيل (١١) سورة آل عمران ، آية ٦١ .

- واضح المقصود على أن أبناءنا إشارة إلى الحسن والحسين عليهما السلام ، ونساءنا إشارة إلى فاطمة عليها السلام ، وأهلسنا إشارة إلى علي عليه السلام ، ولا يجوز أن يكون المراد به النبي عليه الصلاة والسلام ، لأنه هو الداعي ، ولا يجوز أن يدعو الإنسان نفسه ، بل إنما يصح أن يدعو غيره . ولو قلنا : إن المراد نفسه ، ثبت للمدعى أيضا منه : لأن باخناق الفريقين أن عليا عليه السلام داخل فيها <sup>(١)</sup> ، ولا يدخل أحد من الرجال غيره فيها ، فيثبت بدل على كمال الاتحاد بينهما كأنهما شخص واحد لا فرق بينهما ، وإن كان «أهلسنا» إشارة إلى علي بن أبي طالب عليه السلام . ولا شك أن نفس الرسول في جميع الكمالات أشرف النفوس ، والنفس التي أشبه بنفسه من جميع النفوس نفس علي عليه السلام ، ولهذا السبب بذاته فلي عليه السلام أيضا أشرفها ، لأنه نفسه ، أي في الشرف والكمال ، كأنه هو ، أي من نور واحد . وقال النبي عليه الصلاة والسلام في حقه : « يا علي أنت مني بمنزلة هارون من موسى ، إلا أنه لا نبي بعدي » . وغيره من الأحاديث التي [هي] ثابتة عند الفريقين ، وإن كانت غير متواترة عند الفرقة الثانية وفي المرتبة الثانية ، دالة على أفضلية علي عليه السلام على جميع الأصحاب ، ولا نطول بذكرها مخافة الاطناب ، وهذا القدر كاف في هذا الباب . وقال علي عليه السلام : « لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا » ؟ وقال أيضا : « علني رسول الله عليه الصلاة والسلام ألف باب من العلم ، ففتح لي بكل باب ألف باب » ؟ ونقل للموافق والمخالف حديث : « سلوني . . . » عن أمير المؤمنين عليه السلام ؛ وفي مسند أحمد بن حنبل لم يكن أحد من أصحاب النبي يقول سلوني إلا علي بن أبي طالب عليه السلام ؛ وفي صحيح مسلم أن عليا عليه السلام قال على المنبر : « سلوني قبل أن تفقدوني ، سلوني عن كتاب الله عز وجل ، فما من آية إلا وأنا أعلم حيث نزلت وبم نزلت ، سلوني عن الفتن فما من فتنة إلا علمت كشفها ومن يقتل فيها ، سلوني عن طريق السماء فإني أعرف بها من طرق الأرض ، سلوني قبل أن تفقدوني ، فوالذي فلق الحبة وبرأ النسمة ، لو سألتوني عن آية في ليل نزلت أو نهار ، نزلت في جبل أو سهل ، مكها أو مديتها ، سفيرها وحضرها ، ناسخها ومنسوخها ، وحكمها ومشاهيها ، وتأويلها وتزويلها ،

(١) في ع داخل فيهم ، وفي ط دخل فيهم .

لأخبرنكم وأتم تلون القرآن ليلا ونهارا ، فهل فيكم أحد مازل فيه ، ولولا آية في كتاب الله عز وجل لأخبرتكم بما كان وبما هو كائن وبما يكون إلى يوم القيامة ، وهذه الآية : « يحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب » <sup>(١)</sup> ، سألني فإن عندى علم الأولين والآخرين ، فوالله لو ثبتت لى وسادة جلست فيها لأقنيت أهل التوراة بتوراتهم ، وأهل الإنجيل بإنجيلهم ، وأهل الزبور بزبورهم ، وأهل الفرقان بفرقانهم ، حتى ينطق الله <sup>٥</sup> التوراة والإنجيل والزبور والقرآن ، فيقولوا : صدق على ، قد أفتاكم بما نزل الله فينا : « وأتم تلون الكتاب أفلا تعلمون » .

وهذه الآية والحديث والأخبار عنه مجمع عليها بأنها مختصة به ، ولا يوجد في حق غيره ؛ وكلها دالة على أفضليته وأعليته على سائر الأمة من الصحابة وغيرها ، ولا ريب للعاقل فيها .

١٠ والآثار الصادرة منه كنهج البلاغة وغرر الحكم ودرر الكلم <sup>(٢)</sup> وخطة البيان ، وغيرها من الآثار الكثيرة ، لا يد ولا يحصى ، ولا يصدر مثلها عن غيره <sup>(٣)</sup> بالإتفاق . وكل واحد واحد شاهد عدل بأنه لا يكون أحد من البشر غير خير البشر فضله ويطمه بفصاحته <sup>(٤)</sup> وبلاغته ودرايته ، وإن كنتم في ريب مما ذكرناه فأتوا بشيء من مثله ، والحكم بإثبات العلم لمن لا يراه لا يكون إلا بما ذكرناه ، وللذكر كله ثابت بالإتفاق <sup>١٥</sup> في حقه ، ولا يوجد شيء منه في غيره ، فهو أعلم وأفضل من الأصحاب كلها بالأخبار المجمع عليها ، وبآثار الوجود لأرب فيها . ولهذا كثير من المخالفين فضله ، ولا تقل لغير <sup>(٥)</sup> التفضيل أيضا في صدد الأول والثاني والثالث ، وإن قال أبو بكر : أنا أفضل وأعلم ، وقال أحد لأجبه : إنه أفضل وأعلم من الصحابة . ولهذا اختار القوم بالخلافة ، بل قالوا : اختار الأصحاب له لمصالح المسلمين .

٢٠ لكن بعض التكلمين للتأخرين من التحسين لحب الرئاسة وقرب القراعة ادعوا أن الخلفاء بما هو الأول أفضل من الثاني بدرجة إلى النتهى . ولما كان هذا محض

(١) سورة الرعد ، آية ٣٩ . (٢) ودرر الكلم سقطت في ع . (٣) سقطت في ع .

(٤) سقطت في ع . (٥) في ط ، ع لغير .

الدعوى ، ولا برهان عليها ، ولا حديث يطبقها ، اضطروا لوضع<sup>(١)</sup> الحديث وجوزوه ، ولا يعلمون أنه لا ينفعهم بل يضرهم ، لأنه يطل الأساس الذي<sup>(٢)</sup> بنى عليه<sup>(٣)</sup> خلافة أبي بكر وهو<sup>(٤)</sup> الإجماع .

- وإنكار النص ، وإن كان منصوفا ، احتجوا به كما احتج على عليه السلام على أبي بكر في مسجد النبي صلى الله عليه وسلم فقال : « هل فيكم أحد غيري يعمل بهذه الآية في يوم أحد : » يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول قدموا بين يدي نجاكم صدقة<sup>(٥)</sup> ؟ هل فيكم أحد غيري أنزل الله تعالى في حقه : « قل لا أسألكم عليه أجرا إلا للودة في القربى<sup>(٦)</sup> » ؟ هل فيكم أحد غيري أنزل الله تعالى في حقه : « ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله والله رءوف بالعباد<sup>(٧)</sup> » ؟ هل فيكم أحد غيري أنزل الله تعالى في حقه : « إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا ، الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون<sup>(٨)</sup> » ؟ هل فيكم أحد غيري قال الله تعالى في حقه : « إنما يريد الله لينهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا<sup>(٩)</sup> » ؟ هل فيكم أحد غيري قال جبريل في حقه : « لا فني إلا على<sup>(١٠)</sup> ، لا سيف إلا ذو الفقار<sup>(١١)</sup> ؟ هل فيكم أحد غيري ، دعاء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في حقه إذا أتى جبريل الطير : « اللهم اتقني أحب خلقك يا كل هذا الطير معي<sup>(١٢)</sup> » ؟ . . . وهذا الحديث للاحتجاج<sup>(١٣)</sup> طويل الدليل ، اقتصرنا بهذا القدر للكفاية في هذا اللوضع . ولا يقول له أحد [ شيئا ] ، ولا احتج في مقابله ، بل يقول له : صدقت يا أبا الحسن ، لكن اختيار الأصحاب لنا لمصالحهم ، وهذا أيضا يدل على أفضلية على عليه السلام : فقلنا<sup>(١٤)</sup> أنه أعلم ، وغيره بالنسبة إليه لا يعلم ، واختارنا علما تعلم منه ما لا نعلم ، وتركنا أبا بكر لأنه لا يعلم . ٢٠

ثم وجدنا في القرآن آيات كثيرة في فضيلة الجهاد والمجاهدين مثل قوله تعالى : « إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله

(١) في ط ، ع بوض . (٢) في ط ، ع التي . (٣) في ط ، ع عليها .  
(٤) في ط ، ع وهي . (٥) سورة المجادلة ، آية ١٢ . (٦) سورة الشورى ، آية ٢٣ .  
(٧) سورة البقرة ، آية ٢٠٧ . (٨) سورة المائدة ، آية ٥٥ .  
(٩) سورة الأحزاب ، آية ٣٣ . (١٠) في ط ، ع الاحتجاج . (١١) في ع قلنا .

فيقتلون ويقتلون وعدا عليه حقا<sup>(١)</sup>» ؛ وقوله تعالى : « لا يستوى القاعدون من المؤمنين غير أولى الضرر والمجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأ أنفسهم ، فضل الله المجاهدين بأموالهم وأ أنفسهم على القاعدين درجة ، وكلا وعد الله الحسنى ، وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجرا عظيما<sup>(٢)</sup> » ؛ وقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا هل أدلكم على تجارة تجنيكم من عذاب أليم ، تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون في سبيل الله بأموالكم • وأنفسكم<sup>(٣)</sup> » ؛ وقوله تعالى : « إن الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا كأنهم بنيان مرصوص<sup>(٤)</sup> » ؛ وقوله تعالى : « الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله بأموالهم وأ أنفسهم أعظم درجة عند الله ، وأولئك هم الفائزون<sup>(٥)</sup> » ؛ وقوله تعالى : « يجاهدون وسبيل الله ولا يخافون لومة لائم<sup>(٦)</sup> » ؛ وغيرها من الآيات الدالة على علو درجة المجاهدين وفضلهم .

١٠

ثم سألتا الفريقين : أيهما أكثر جهادا ؟ قال كلاما<sup>(٧)</sup> : إن عليا عليه السلام أكثر جهادا من جميع الأصحاب ، فضلا عن أبي بكر ، ولا يكون أحد من الأصحاب جاهد في سبيل الله مثل علي عليه السلام ، وهم كالبنيات مرصوص في الجهاد وقتال المشركين ؛ فقلنا أن عليا عليه السلام<sup>(٨)</sup> أفضل من أبي بكر وسائر الأصحاب بنص الكتاب واتفاق الأصحاب عند أولى الأبواب ؛ فاخترنا عليا عليه السلام ، وتركنا أبا بكر .

١٥

ثم وجدنا في القرآن : قال الله تعالى : « والسابقون السابقون أولئك المقربون<sup>(٩)</sup> » . وإن كان في السبق معان كثيرة ، وتأويلات عديدة ، وبضها في غاية اللطافة ونهاية الشرافة ، لا يعرفها إلا العرفاء ، ولا يشمل لتير محمد وعلي وفاطمة

(١) سورة التوبة ، آية ١١١ . (٢) سورة النساء ، آية ٩٥ .

(٣) سورة الصف ، آية ١٠ - ١١ . (٤) سورة الصف ، آية ٤ .

(٥) سورة التوبة ، آية ٢٠ . (٦) سورة اللئمة ، آية ٥٤ .

(٧) قال كلاما : سقطت في ع .

(٨) قوله من : وهم كالبنيات .. إلى قوله : عليا عليه السلام ، سقط في ط وزاد في ع .

(٩) سورة الواقعة ، آية ١٠ - ١١ .

والحسن والحسين صلوات الله عليهم أجمعين ، ولا يشاركهم غيرهم في هذه الدرجة العليا من الأنبياء والأوصياء فضلا عن غير الأنبياء ، لكن اتفق أكثر المفسرين : المراد بالسابق هنا هو سبق الإيمان بالنبي<sup>(١)</sup> وما جاء به ؛ وقال بعضهم : المراد السابق في الجهاد ؛ وطى التقديرين بائفاق<sup>(٢)</sup> القرقيين أن عليا عليه السلام أسبق جهادا وأسبق إيمانا .

ولما نزلت هذه الآية . « وأنذر عشيرتك الأقربين<sup>(٣)</sup> » في يوم الاثنين ، عرض النبي أولا الإيمان على علي بن أبي طالب في يوم الثلاثاء ، وأقر بوحدانية الله تعالى وبرسوله وبجميع ما جاء به . وقال القرقيان : أول من أسلم بالنبي من الرجال على ، ثم زيد بن الحارث ، ثم أبو بكر بن صهافة ، ثم غيرهم من الصحابة ؛ فسلمنا أن عليا عليه السلام أولى بالتقديم<sup>(٤)</sup> لأنه هو من القربيين .

ثم وجدنا في القرآن درجة الأعلى ومرتبة الأقصى قرابة النبي حتى جعل حجة القربى وإطاعتها أجرا للنبوّة ، وخروجنا<sup>(٥)</sup> عن عهدتها مع أيهما أعظم الأخطاء على الناس كلها . قال الله تعالى : « قل لا أسألكم عليه أجرا إلا للوادة في القربى<sup>(٦)</sup> » ؛ « واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام<sup>(٧)</sup> » ؛ « واعلموا أنما غنمتم من شيء فإِنَّ لله خمسة وللرسول ولذي القربى<sup>(٨)</sup> » .

ثم سألنا القرقيين : أيهما من ذوى القربى وجب علينا محبتهم وإطاعتهم لأدانا حقوق النبوّة ؟ قالا : أمير المؤمنين بائفاق للسلمين ؛ فاخترنا عليا عليه السلام للمحبة والإطاعة ، لأن محبته واجب ، وإطاعته لازم بالنص والإجماع ، لأنه من ذوى القربى ، وتركنا أبا بكر لعدم كونه من ذوى القربى<sup>(٩)</sup> .

ثم وجدنا آيات كثيرة في مدائح السخاء والكرم مثل قوله تعالى : « من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا<sup>(١٠)</sup> » ؛ « ها أنتم هؤلاء تدعون لتنفقوا في سبيل الله فنسلك من يسخ<sup>(١١)</sup> » ؛ وغيرها من الآيات التي دلت عليها . والكرم هو بذل النفس وللإل في سبيل الله .

(١) في ع باق . (٢) في ط على اتفاق . (٣) سورة الصراء آية ٢١٤ (٤) في ط بالتقدم . (٥) في ط ، ع وخروجنا . (٦) سورة الشورى ، آية ٢٣ . (٧) سورة النساء ، آية ١ . (٨) سورة الأفال ، آية ٤١ . (٩) قوله : « وتركنا أبا بكر لعدم كونه من ذوى القربى » ، سقط في ج . . (١٠) سورة البقرة ، آية ٢٤٥ . (١١) سورة محمد ، آية ٣٨ .



- وافتح الفريقان من (١) أولى الأبواب أن عليا عليه السلام أكرم الأصحاب .  
 وأجمع أكثر المفسرين أن النبي صلى الله عليه وسلم [إذ] أراد في ليلة الهجرة من مكة إلى المدينة ، نام عليه السلام في فراشه ، وبذل نفسه له لمرضاة الله ، ونزلت هذه الآية في حقه : « ومن الناس من يصرى نفسه ابتغاء مرضاة الله ، والله رءوف بالعباد (٢) » .  
 وتصدق في يوم أحد عشر مرات ، ولا تصدق أحد من الأصحاب في هذا اليوم صدقة ، ونزلت هذه الآية : « يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول ، قدموا بين يدي نجواكم صدقة (٣) » . وثقل أن عليا عليه السلام أعطى الطعام على مسكين ويتيم وأسير ، ونزلت هذه الآية في حقه : « ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما وأسيرا (٤) » .  
 وقد أجمع أهل البيت عليهم السلام ، وأكثر المفسرين (٥) ، على أن للرازيهم (٦) على وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام . وروى على بن إبراهيم بن هاشم عن أبيه ، ١٠ عن عبد الله بن ميمون عن الصادق (٧) عليه السلام ، قال : كان عند فاطمة عليها السلام شعر ، فبجلوه عسيبة ، فلما وضعوها بين أيديهم جاء مسكين فقال للمسكين رحمكم الله ! فقام على عليه السلام فأعطاه ثلثها ؛ ثم جاء يتيم فقال : رحمكم الله ! فقام على عليه السلام فأعطى الثلث الآخر ؛ ثم جاء أسير فقال الأسير : رحمكم الله ! فأعطى على الثلث الباقي ، وما ذاقوها ، فأنزل الآيات فيهم . وروى عن ابن عباس رضي الله عنهما أن الحسن ١٥ والحسين مرضا فعادها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في ناس معه ، فقالوا : يا أبا الحسن ، لو نذرت على ولدك . . . فنذر على وفاطمة وقصة جارية لهما ، إن بردا ، أن يسوموا ثلاثة أيام ، فصفيا ، وما معهم شيء ، فاستقرض على من شئتمون الخيري اليهودي ثلاث أصوع من شعر ، فطخت فاطمة صاعا ، فاخبزت خمسة أقراص على عديم ، فوضعوا ما بين أيديهم ليفطروا ، فوقف عليهم سائل فقال : السلام عليكم ٢٠ يا أهل بيت محمد ، مسكين من مساكين المسلمين ، أطعموني أطعمكم الله من موائد الجنة ، فأثروه وباتوا ولم ينوقوا إلا للاء ؛ وأصبحوا صباحا ، فلما أمسوا ، ووضعوا الطعام بين أيديهم ، وقف عليهم يتيم فأثروه ؛ ووقف عليهم أسير في الثالثة ففعلوا مثل ذلك ؛ فلما أصبحوا أخذ على عليه السلام بيد الحسن والحسين ، وأقبلوا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ؛ فلما أبصرهم وهم يرتعشون كالقراخ من شدة الجوع [ قال ] : ٣٥

(١) وافتح الفريقان من : سقط في ع . (٢) سورة البقرة ، آية ٢٠٧ .  
 (٣) سورة المجادلة ، آية ١٢ . (٤) سورة الإنسان ، آية ٨ . (٥) قوله : « وأكثر المفسرين » ، سقط في ط . (٦) في ط لهم . (٧) سقطت في ع .

ما أشد ما يسوءنى ما أرى <sup>(١)</sup> بكم . . . . . وقام فانطلق معهم ، فرأى فاطمة فى عراها قد التصق ظهرها بيطنها ، وغارت عيناها ، فسأه ذلك ، فزل جبريل فقال : خذها يا محمد ، هناك الله فى أهل بيتك . وروى عن مجاهد وعطاء عن ابن عباس أنها زلت فى علي بن أبى طالب عليه السلام ، وذلك لأنه عمل ليهودى بشىء من شعر ، فقبض الشعر ، فطحن ثلثه ، فجعلوا منه شيئاً لياكلوا ، فلما تم إنضاجه ، أتى مسكين . ٥ فسأل ، فأخرجوا إليه الطعام ؛ ثم عمل الثلث الثانى ، فلما تم إنضاجه ، أتى يتيم ، فسأل فأطعموه ؛ ثم عمل الثلث الباقى ، فلما تم إنضاجه أتى أسير ، فسأل فأطعموه . وهذه الآية دالة على كمال كرمه وسخائه ، ولا يوجد مثله فى غيره ، فهو أكرم الأصحاب بالإجماع ونص الكتاب .

١٠ ثم وجدنا فى القرآن آيات كثيرة فى ذم الدنيا والترغيب بتركها ، مثل قوله تعالى : « قل متاع الدنيا قليل » <sup>(٢)</sup> ؛ « والآخرة خير وأبقى » <sup>(٣)</sup> ؛ « إنما الحياة الدنيا لعب ولهو » <sup>(٤)</sup> ؛ « أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة » <sup>(٥)</sup> ؛ « فلا تفرنكم الحياة الدنيا ولا يفرنكم بالله الفرور » <sup>(٦)</sup> ؛ « ولا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجاً منهم زهرة الحياة الدنيا لنفتنهم فيه » <sup>(٧)</sup> ؛ وغيرها من الآيات دلت على أن الكمال فى تركها . لا فى رغبها ؛ فلعنا منها أن تركها والزهدة فيها <sup>(٨)</sup> أولى بالاختيار عند أولى الأبصار . ١٥

واضح القرين أن علياً عليه السلام أزهده الناس فى ترك الدنيا ، ولما عرضت له الدنيا قال لها : إليك عني يا غرارة ، قد طلقتك ثلاثاً ، لا رجعة لى إليك ، ولا لى رغبة فيك ؛ وغيره منقول عنه فى ذم الدنيا وأهلها وعدم رغبته إليها . وقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : « حب الدنيا رأس كل خطيئة » ؛ فاختارنا علياً لتركها ، وتركنا أبا بكر لحبها . ٢٠

ويمكن تقرير آخر على وجه أقصر بنحو أشمل على نهج أجمل : فإذا اعتبرنا فى الخليفة الأوصاف الشريفة ، مواثيق القرآن لحصول الاطمئنان ، فنطلب منهم فى هذا البيان ، إتيان الآيات من القرآن ، لتكوين الحجة <sup>(٩)</sup> عليهم ، المجمع عليه بالافتاق ، ولا يكون بعده لهم مفر بالافتراق . ثم سألناهم : هل لله خيرة من خلقه اصطفاهم <sup>(١٠)</sup> عليهم ؟ . . . .

- 
- (١) فى ط ، ع ما برى . (٢) سورة النساء ، آية ٧٧ . (٣) سورة الأئلى ، آية ١٧ .  
 (٤) سورة محمد ، آية ٣٦ . (٥) سورة التوبة ، آية ٣٨ . (٦) سورة لقمان ،  
 آية ٣٣ . (٧) سورة طه ، آية ١٣١ . (٨) فى ط ، ع عنها . . (٩) سقطت فى ع .  
 (١٠) سقطت فى ع .

- قالوا : نعم ، لقوله تعالى : « وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة » <sup>(١)</sup> ، قبلناه منهم . ثم سألناهم عن خيرته من هم ؟ ... قالوا : للتقوى ، لقوله تعالى : « إن أكرمكم عند الله أتقاكم » <sup>(٢)</sup> ؛ قبلناه منهم لإجماعهم <sup>(٣)</sup> . ثم سألناهم : هل لله خيرة من للتقين ؟ ... قالوا : نعم ، هم المجاهدون ، لقوله تعالى : « فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدین درجة » <sup>(٤)</sup> ، قبلناه منهم . ثم سألناهم : هل لله خيرة من للجاهدين ؟ ... قالوا : نعم ، السابقون ، لقوله تعالى : « لا يستوى منكم من أتقى من قبل الفتح وقابل ، أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا » <sup>(٥)</sup> ، قبلناه منهم . ثم سألناهم : هل لله خيرة من السابقين ؟ ... قالوا : نعم ، [من] هم أكثر عملا في الجهاد ، لآيتين : « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره » <sup>(٦)</sup> ؛ « وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله » <sup>(٧)</sup> ، قبلناه منهم . قلنا لهم : صفوا لنا للتقين ... قالوا : هم الخاشعون ، آية : « وأزلفت الجنة للتقين غير بعيد » <sup>(٨)</sup> ، قبلناه منهم . ثم سألناهم : من الخاشعون ؟ ... قالوا : العلماء ، آية : « إنما يخشى الله من عباده العلماء » <sup>(٩)</sup> ، ثم سألناهم : من أعلم الناس ؟ ... قالوا : من كان أعلم بالعدل ، آية : « يحكم به ذوا عدل منكم » <sup>(١٠)</sup> . فسألناهم : من أعلم الناس بالعدل ؟ ... قالوا : أولى الناس بالعدل ، وأولام على العدل ، أهدام إلى الحق ، آية : « أقمن يهدي إلى الحق أحق أن يتبع أم من لا يهدي » <sup>(١١)</sup> . ثم سألناهم عن الدين اختلفت الأمة فيهم : أهو على أبو بكر ، أمهما كان أكثر جهادا وأبذل مهجة ؟ ... وأجمعوا على أن علي بن أبي طالب عليه السلام . فقلنا من هذه المقدمات أن عليا عليه السلام أفضل من أبي بكر ، لمدلالات الكتاب . والإجماع للسند بهذه الآيات ، أن عليا عليه السلام هو خيرة هذه الأمة وأتقها ، وهو أخشاه ، فهو أعلمها ، فهو أعلمها ، فهو أولها على العلم ، فهو أهداها ٢٠ إلى الحق ، فهو واجب الإطاعة للبع ، فاختارنا على بصيرة ويقين <sup>(١٢)</sup> لأنه هو أولى بالاختيار ، وتركنا أبا بكر لأنه هو أولى بالترك عند أولى الأبصار .

- (١) سورة القصص ، آية ٦٨ . (٢) سورة الحجرات ، آية ١٣ . (٣) سقطت في ج .  
(٤) سورة النساء ، آية ٩٥ . (٥) سورة الفتح ، آية ١٠ .  
(٦) سورة الزلزلة ، آية ٧ . (٧) سورة البقرة ، آية ١١٠ .  
(٨) سورة ق ، آية ٣١ . (٩) سورة طه ، آية ٢٨ .  
(١٠) سورة المائدة ، آية ٩٥ . (١١) سورة يونس ، آية ٣٥ .  
(١٢) زادت في ج .

فإذا عرفت هذا فاعلم أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم جعل أسامة بن زيد أميرا ،  
 وجهزه إلى الشام ، وأمر الصحابة عموما باتباعه ، وأمر أب بكر وعمر خصوصا باتباعه ،  
 وقال : « جهزوا جيش أسامة ، لعن الله من تأخر عن جيش أسامة » ، وقد تخلف  
 الرجلان بإجماع المسلمين عن جيشه فكانا ملعونين بنص النبي (١) ، ومن كان ملعونا  
 من جانبه فهو ملعون من جانب الله تعالى ، لأنه لا ينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحى  
 ٥ يوحى ، فأمره هو أمر الله ، ونهيه هو نهى الله ، ومدحه هو مدح الله ، وذمه هو ذم  
 الله . وباتفاق المسلمين أن رسول رب العالمين دعا عليا ومدحه خصوصا في النزوات ؛  
 وباتفاق الأصحاب ، هو جمع عليه القرطبان ؛ ولعن من تخلف عن جيش أسامة ، فهو  
 أيضا جمع عليه (٢) . ومن كان بمدوحا بلسان رسول الله ، ومن كان ملعونا بلسان  
 ١٠ نبي الله ، أيها أولى بالاتباع . . . . فإذا عرفت وصفهما بالرواية (٣) ، وعلمت حالهما  
 بالرواية ، فانظر وانصف أيهما أليق وأولى بالخلافة ، واختر من هو أحق بالإمامة (٤) :  
 فمن لم يكن في قلبه رين وتفاق ، زال عن قلبه ريب بعد مسمع منا القول بالاتفاق ،  
 لإظهارنا الحق بلا إغراق واتفاق : فإنه إذا ثبت إمامة علي بالمسلكين ، فثبتت إمامة  
 جميع أتباعهم عليهم السلام بهذين للتهجين بالنسبة إلى فراغة زمانهم غاصبي حقهم (٥) ،  
 ١٥ ولظهور أجر الله لائلى في أمرهم ، وإلى استئنافها في كل واحد واحد منهم ، فاختصرنا  
 ههنا بما كفى للمسترشدين من أولى الألباب (٦) ، ولا ينفع إلا كثار المعاندين المضلين  
 في هذا الباب ، ولو ذكرنا جميع الإنذارات المنزلة في الكتاب ، والله موفق بالصواب ،  
 وإليه المرجع والمآب .

(١) قوله : بنص النبي ، زاد في ع . (٢) في ط ، ع عليها .

(٣) زادت في ع . (٤) في ع أحق بالخلافة لإمامة . (٥) في ط ، ع غاصبين لهم .

(٦) سقطت في ط .

في ذكر الاستشهادات والمناسبات  
من كلام الشيخ الرئيس



### (١٣) في ذكر الاستشهادات والمناسبات من كلام الشيخ الرئيس

قال في المقالة الخامسة من طبيعيات الشفاء ، من الفن السادس في خواص النفس الإنسانية ، في آخر الفصل السادس في إثبات القوة القدسية ، وكلها موافق لمذهب الإمامية رضوان الله عليهم ، بهذه العبارة : « اعلم أن العلم سواء . . . » انتهى كلامه . ومن هذا شأنه فلا يصدر عنه الصيان ، ولا الخطأ أو السهو أو النسيان ؛ وهو بينه العصمة التي قل أصحابنا عن أمثنا<sup>(١)</sup> .

وقال في المقالة الأولى من إلهيات الشفاء ، في الفصل الثامن ، في بيان الحق والصدق : إن السابقين من الحكماء يميزون في كلامهم ، بل الأنبياء الذين لا يؤتون من جهة غلطا أو سهوا ، هذه وتيرتهم<sup>(٢)</sup> ؛ ورفع السهو والغلط عن الأنبياء مطلقا . وعدم جواز الغلط والسهو عن الأنبياء ، من خواص مذهب الإمامية رضوان الله عليهم ؛ وغيرهم يجوزون السهو والغلط عليهم ، بل يشبهنهما . والاسماعيلية وإن وافقوا الإمامية في وجوب عصمة النبي والإمام ، لكن<sup>(٣)</sup> لا بمعنى الذي ذهبت إليه الإمامية كما يتبين في موضعه .

وقال في المقالة العاشرة ، في فصل إثبات النبوة ، بعد إقامة الدليل على إثبات وجود النبي ، في معرض أن للنافع التي لا ضرورة [ في ] وجودها في بقاء الإنسان وكالاته ، لا يفوت عن عناية ربه ، فكيف يفوت عنه ماله دخل عظيم في بقاء الإنسان وكالاته ، حيث قال : « . . . فالحاجة إلى هذا الإنسان في أن يبقى نوع الإنسان ويتحصل وجوده ، أشد من الحاجة إلى إثبات الشمر على الأعفار وعلى الحاجيين ، وقهقر

(١) قوله : « ومن هذا شأنه » إلى قوله : وهو بينه العصمة التي قل أصحابنا عن

أمثنا ، سقط في ح . (٢) قال ابن سينا ما نصه : « . . . وأن من الفضلاء من يرمز أيضا برموز ، ويقول ألفاظا ظاهرة مستشفة أو خطأ ، وله فيها غرض خفي ، بل أكثر الحكماء ، بل الأنبياء الذين لا يؤتون من جهة غلطا أو سهوا ، هذه وتيرتهم » ( كتاب الشفاء ، طبعه طهران ١٣٠٣ هـ ، ج ٢ : الفن الثالث عشر في الإلهيات ، المقالة الأولى ، الفصل الثاني س ٢١٠ ) .

(٣) سقطت في ط .

الأخص من القدمين ، وأشياء أخرى من النافع التي لا ضرورة فيها في البقاء ، بل أكثر ما لها أنها تنفع في البقاء . ووجود الإنسان الصالح لأن يسر ويعمل يمكن كما سلف منا ذكره ؛ فلا يجوز أن تكون العناية الأولى تختص تلك النافع ، ولا تقتضي هذه التي هي أسوأ (١) . وهذا يدل صراحة (٢) على أن السان (٣) لا يترك وجود الإمام ، والنبي لا يترك نصب الوصي .

وقال في فصل من هذه المقالة في العبادات : « إن هذا الشخص الذي هو النبي ليس بما يتكرر وجود منه في كل وقت : فإن للسادة التي تقبل كمال مثله تقع في قليل من الأمزجة ، فيجب لا محالة أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم قد دبر لبقاء ما يسنه ويشعره في أمور الصالح الإنسانية تدبيراً عظيماً (٤) . فأى تدبير في بقاء الإنسان ومصالحه مرتبة نصب الوصي ! . فكيف يجوز للنبي ترك ما يجب عليه كما يقول الظالمون ؟ . . . فيجب أن يكون وصيه منصوباً (٥) ، ولا يكون للنصوص والنصوب بالاتفاق غير على عليه السلام . وهذا أيضاً موافق لمذهب الإمامية ومخالف لمخالفيهم .

وقال في هذا الفصل أيضاً : « . . . وأن يسر عليه فيها ما جرت العادة بمؤاخذته (الإنسان) نفسه به عند لقاء اللوك من الخشوع والسكون وغض البصر وقبض الأطراف وترك الالتفات والاضطراب . » (٦) . فإذا وجب عليه تعليم هذه السنن ، ولا يتركها ، فكيف يجوز ترك ما هو أليق وأحسن منها ؟ . . . فوجب بمقتضى هذا القول نصب الوصي عليه كما هو مذهب الإمامية .

وقال أيضاً في آخر هذا الفصل : « . . . إن النبي من عند الله تعالى ، ويلزمه الله تعالى ، وواجب في الحكمة الإلهية إرساله ، وأن جميع ما يسنه فإنما هو مما وجب من عند الله أن يسنه ، وأن جميع ما يسنه من عند الله تعالى (٧) . وهذا أيضاً صريح

(١) كتاب الشفا ، ج ٢ : القرن الثالث عشر في الإلهيات ، المقالة المباشرة ، الفصل الثاني ، ص ٦٤٧ .  
 (٢) في ط ، ع صريحة . (٣) في ط الإنسان . (٤) كتاب الشفا ، ج ٢ : القرن الثالث عشر في الإلهيات ، المقالة المباشرة ، الفصل الثالث ، ص ٦٤٨ .  
 (٥) في ط : فيجب أن تتكون وصيته . (٦) كتاب الشفا ، ج ٢ : القرن الثالث عشر في الإلهيات ، المقالة المباشرة ، الفصل الثالث ، ص ٦٤٩ .  
 (٧) كتاب الشفا ، ج ٢ : القرن الثالث عشر في الإلهيات ، المقالة المباشرة ، الفصل الثالث ، ص ٦٥٠ .



مذهب الإمامية : لأن المخالفين يجوزون أن مايسنه النبي باجتهاده ، والإمامية لا يجوزون كما قال في الكتاب العزيز : « وما ينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحى يوحى »<sup>(١)</sup>.

وقال أيضا في الفصل الرابع<sup>(٢)</sup> من هذه المقالة : « ويجب أن يكون القصد الأول للسان في وضع السنن ترتيب المدينة على أجزاء ثلاثة : المدبرون والصناع والحفظة ، وأن يرتب في كل جنس منهم رئيسا . . . »<sup>(٣)</sup> إلى آخر الفصل كله . . . [ وهذا ] موافق لمذهب الإمامية : لأن النبي لا يترك السنن الحقة في وضع الرؤساء ، ونصب الأوصياء ، وغيرها من عدم تجويز إهمال أمر الجنايات ، ولو كان وقوعها خطأ ، وأحكام الطلاق ، وغيرها من للناسبات المذكورة في هذا الكتاب .

وذكر في كتاب الإشارات ، في النقط الثامن والتاسع والعاشر ، أوصاف الكاملين والعارفين ، من خرق العادات ، والإخبار بالمغيبات والأفعال الشاقة التي لا تحصل إلا لمصاحب الكرامات والبرجات العالية من صاحب النفوس القدسية ، ولا يحصل مثلها إلا لأئمة المؤمنين عليه السلام ، حيث قال : « والله ما قلعت باب خير بقوة جسدانية ، ولكن بقوة ربانية » . وهذه الجملة من الأوصاف لا يوجد منها شيء في الأصحاب إلا لأئمة المؤمنين وإمام للتقين عليه صلوات الله رب العالمين .

وقال في جواب مسائل أبي الحسن العامري بعد إقامة الدليل بوجوب نصب الخليفة بهذه العبارة : « وأما الشروط المختصة بها فهو أن يعلم أنه لما لم يصح<sup>(٤)</sup> أن يكون رئيس البهائم واحدا من البهائم ، بل وجب أن يكون أفضل من البهائم ، ولم يجوز أن يكون سايس البهائم واحدا من البهائم ، بل يجب أن يكون أعقل من البهائم ، ولم يجوز أن يكون سايس الفساق واحدا من الفساق ، فكذلك لا يجوز أن يكون سايس البهائم واحدا من عرض البهائم . . . . . ثم القول في تعيين واحد واحد لهذه الرتبة السنية أمر قد كثرت فيه التكلمون ، والله للوفيق للرشاد » انتهى كلامه . وإن شئت زيادة إيضاح فارجح<sup>(٥)</sup> إلى هذه الرسالة .

(١) سورة النجم ، آية ٣ - ٤ : (٢) في ط ، ع الثالث وهو خطأ .

(٣) كتاب الشفا ، ج ٧ : الفن الثالث عشر ، المقالة العاشرة ، الفصل الرابع ، ص ٦٥٠ - ٦٥١ .

وانظر ما بعدها حتى آخر الفصل ص ٦٥٣ .

(٤) في ع يصلح . (٥) سقطت في ط .

وقال في رسالته في القوى الإنسانية: « الروح القدس لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق ، ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن ، ويتعدى تأثيرها بدنها إلى أجسام العالم وما فيه <sup>(١)</sup> ، وتقبل العقولات من الروح الملكية بلا تسليم من الناس . والأرواح العامة الضعيفة إذا مالت إلى الباطن غابت عن الظاهر ؛ وإذا مالت إلى الظاهر غابت عن الباطن ؛ وإذا ركنت من الظاهر إلى مستقر غابت عن الآخر ؛ وإذا جنحت من الباطن بلا قوة غابت عن الأخرى : فذلك التبصر يحل في السمع ، والخوف يشغل عن الشهوة ، والشهوة تشغل عن الغضب ، والفكرة تصد عن التذكر ، والتذكر يصد عن التفكير . . . والروح القدس لا يشغلها شأن عن شأن » <sup>(٢)</sup> . وهذا بعينه مذهب الإمامية في حق النبي والأئمة ، بل هو مضمون كلامهم كما لا يخفى على من تتبع كلامهم عليهم السلام . وفي هذا إشارة لطيفة إلى أن صاحب النفس القدسية يكون معصوما <sup>(٣)</sup> : لأن علم للمشاهدة <sup>(٤)</sup> الذي لا يشغله شأن عن شأن ولا يحجبه شغل عن شغل ينافي العصيان : لأن مع مشاهدة الحق لا يمكن مشاهدة عصيانه <sup>(٥)</sup> . على أن العصيان هو نفس الاحتجاب عن الحق ، فكيف هو حينئذ لا يحتجب عن الحق ، فوجب أن يكون صاحبها معصوما ، وإلا أن يكون محتجبا ، والفرض ألا يكون .

وقال في رسالته للعراجية هكذا : « . . . وبراى آن بود كه شريف ترين انسان وعزیز ترين انبياء وخاتم رسولان بامركز حكمت وفلك حقيقت وخرانه عقل أمير المؤمنين عليه السلام را كفت : يا على إذا تقرب الناس إلى خالقهم بأنواع البر تقرب أنت إليه بأنواع العقل تسبقهم ، وانحنيين خبرا چنو بزركی راست نيامدى كه او در میان خلق چنان بود كه معقول در میان محسوس وكفت اى على چون مردمان در تكثر

(١) وردت هذه العبارة بحرفه في ط ، ع على الوجه التالي: « ويتعدى تأثيرها إلى بدنها بأجسام العالم وما فيه » ووردت بحرفه أيضا في النسخة المطبوعة من رسالة ابن سينا في القوى الإنسانية وإدراكها ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيبات طبع القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ - ١٩٠٨ م ، ص ٦٤ ، وذلك على الوجه التالي : « ويتعدى تأثيرها إلى بدنها بلا أجسام العالم وما فيه »

(٢) ابن سينا : رسالة في القوى الانسانية وإدراكاتها ، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيبات ، طبع القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ = ١٩٠٨ م ، ص ٦٤ .

(٣) في ط ، ع معصومة . (٤) في ع علم الفاعلى ، وفي ط العلم للمشاهدى

(٥) في ع ارتكاب العصيان

عبادت رنج میرند تو در إدراك معقول رنج تابر همه سبق بری ، لاجرم چون بردیده بصیرت عقل مدرک اسرار گشت همه حقایق را دریافت و دیدن حکم دارد برای آن بود که گفت : « لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا » و هیچ دولت آدمی را زیاده از إدراك معقول نیست بهشی که بحقیقت آراسته باشد بأنواع نسیم و زنجیل و سلسیل إدراك معقولست و دوزخ باعقاب و اغلال متابعت أشغال جسمانیست که مردم در جحیم هوی افتد در بند خیال بماند و رنج و هم از آدمی بلم زود تر از آن بر خیزد که بعمل زیرا که عمل حرکت پذیر است و حرکت پذیر را انجام جز در محسوس نیست . اما علم قوت روح است و آن جز بمقول نرود خانکه مصطفی گفت : « قليل العلم خير من كثير العمل » و نیز گفت : « نية المؤمن خير من عمله . وأمير جهان بان علی علیه السلام : گفت قدر آدمی و شرف مردی جز در دانش نیست . » . فانظر وانصف من كان وصفه معقولا مع من كان وصفه محسوسا كيف التبعة بينهما .

علی أن اللعولات أشرف وأعلى مراتب الوجودات ، والمحسوسات أخس وأدنى مراتب الوجودات ، حتی یسها بعض الأكابر من الأموات والظلمات ، وجعلها الشيخ الرئيس <sup>(۱)</sup> من مراتب إبليس ، ومشكاتها مرايا التلبیس ، وشغلها بحر للجحیم ، والانتصار فيها عذاب ألم .

وفي كلام الشيخ كثير من للنسبات والاستشهادات لا یمد ولا یحصى ، لا یحتاج إلى التحويل <sup>(۲)</sup> والتأویل ، لانذكرها مخافة التطويل . علی أن ما ذكرناه كاف علی الذکی ، ولا ینفع - وإن ذکر التوراة والإنجیل والقرآن - علی المائد والنبي ، ومن نظر علی بصيرة بما ذكرنا من للنسبات حصل له العلم بأن الشيخ من العلماء الإمامية خصوصا فی الأصول الكلامية .

ولو قيل : من أنكر الحشر الجسماني فكيف يوافق الإمامی فی أصول الكلامی ، مع أن العمدة فی أصول الكلام هو إثبات حشر الأجسام ؟ ... قلنا : من نسب إلى الشيخ الرئيس إنكار حشر الأجسام <sup>(۳)</sup> لا یری كلامه ، بل لا یسمع مقاله ، والذکور فی بعض التفات يدل علی التباوة <sup>(۴)</sup> ، ویمم فهم البراءة <sup>(۵)</sup> ، وإلا ما ذكره

(۱) زادت فی ع . (۲) فی ط كلمة لاهراً ، ولذا قرئت حرونها فلا یتمین ملولها .  
(۳) فی ط الجسمانی (۴) فی ع العناد . (۵) وردت هذه البارة فی ط حکنا : اولدم فهم البراءة . وقد سقطت فی ع .

الشيخ في الشفا صريح أنه معتقد بها حيث قال في المقالة التاسعة في إلهيات الشفا في أول الفصل الأخير منها : « . . . يجب أن يعلم أن المعاد منه ما هو متقول في الشرع ، ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبي <sup>(١)</sup> ، وهو الذي للبدن عند البعث ، وخيرات البدن وشروعه معلومة لا يحتاج إلى تعلم ؛ وقد بسطت الشريعة الحلقة التي أنا ناس بها نبينا وسيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وآله حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن . ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني ، وقد صدقته النبوة . . » <sup>(٢)</sup>

إلى آخر الفصل ، وهو صريح بأنه معتقد بمحشر الأجساد على طريق النبوة ، وإثباته عنده منحصر بإخبار الأنبياء ، وتبين الأوصياء . فالحكم بانحصار العلم به ، بخبر النبي مع الإقرار بسجز العقل ، يدل على كمال إذعانه واعتقاده به . وكثير من الأمور الشرعية لا يصل إليها عقول البشرية كوجوب الصوم في آخر شهر رمضان ، وحرمة في أول الشوال ، وتدبه في يوم آخر منه ، وغير ذلك .

فإذا ثبت حقيقة الأحوال ، فلا نطول بمدها المقال <sup>(٣)</sup> ، وتصرف عن كلام المجهود ، ولا تلتفت بمقالة الحسود ، وهانحن نشرع <sup>(٤)</sup> في المقصود بمون الملك المعبود ، ونقل كلام الشيخ في هذا الفصل من أوله إلى آخره بالتمام ، كما يشتهر لناظر شيء في هذا المقام ، فلا يحتاج من يطالع هذه الرسالة إلى الرجوع بأصل الكتاب ، ولا يخلج في خاطره الريب والاضطراب .

(١) في ط ، ع النبوة . (٢) ابن سينا . كتاب الشفا ، ج ٢ : الفن الثالث عشر في الإلهيات ، المقالة التاسعة ، الفصل السابع ، ص ٦٣٤ . (٣) في ط المقام . (٤) في ع لصرح .

في ذكر كلام الشيخ وتطبيقه  
مواقفا لمنهبا أهل الحق واليقين ، على وجه التوضيح والتبيين



## (١٤) في تفسير كلام الشيخ وتطبيقه

موافقا لمذهب أهل الحق واليقين ، على وجه التوضيح والتبيين .

قال الشيخ الرئيس في آخر فصل [من] إلهيات الشفا :

### « فصل في الخليفة والإمام ووجوب طاعتهما » إلخ

- المراد بالخليفة والإمام ههنا هو نائب مناب الرسول صلى الله عليه وآله وسلم . وذكر الإمام بعد الخليفة إشارة لطيفة إلى أن من اتصف بالخلافة دون الإمامة لا يكون نائب مناب الرسول حقيقة : لأن الخليفة قد يطلق على سلطان الجور بخلاف الإمام . والخليفة إذا كان إماما كان وصيا ، والوصى كان منصوبا ، وللنصوص كان سلطانا عادلا ، وهو النائب حقيقة والخليفة حقا كما ورد في التنزيل من الملك الجليل في حق الخليل : « قال إني جاعلك للناس إماما . . . » <sup>(١)</sup> الآية . فحينئذ يكون الإمام عطف لتفسير للخليفة ، فيكون الخليفة والإمام شخصا واحدا ، ووجوب طاعتهما ، أي وجوب طاعته باعتبارين كأنه شخصان . ويمكن أن يكون الإمام ههنا غير الخليفة كما هو ظاهر العبارة ، لكن مع الخليفة ، وسيجيء مثله ، ويلزم أعلمهما <sup>(٢)</sup> أن يشارك أعقلهما ، فحينئذ وجب طاعة الخليفة ظاهرا ، أو تقيته لحفظ النفس والحرة <sup>(٣)</sup> وللإل والغيرها ، كوجوب طاعة سلطان الجور ، ووجوب طاعة الإمام بحسب نفس الأمر تصديقا وإيمانا للآخرة . ١٥

### « والإشارة إلى السياسات والأخلاق والمعاملات <sup>(٤)</sup> »

قدم ذكر السياسات ههنا على الأخلاق ، والأخلاق على للمعاملات ، بخلاف ما ذكر في الحكمة العملية ، فإن ذكر الأخلاق مقدم فيها ، ثم للمعاملات ، ثم السياسات : لأن

(١) سورة البقرة ، آية ١٢٤ . (٢) سقطت في ط . (٣) في ط والنزعة .

(٤) يلاحظ أنه قديم هنا الأخلاق على للمعاملات في حين أن النسخة المطبوعة في طهران من المعاني تهتم للمعاملات على الأخلاق بحيث يرد عنوان هذا الفصل الذي يفسره المؤلف على الوجه التالي :

« فصل في الخليفة والإمام ، ووجوب طاعتهما ، والإشارة إلى السياسات والمعاملات والأخلاق »  
(كتاب الشفا ، ج ٢ ، ص ٦٥٣)

الكلام فيها بالنظر إلى السالك في السير إلى الله بحسب حاله : فالأنسب بحاله أن يهتدب أخلاقه أولا ، ثم يعلم للمعاملات في الجملة ثانيا ، فإذا صار كاملا كان عاملا بالسياسات . والكلام ههنا في الخليفة والإمام ، وهو كامل القدرات والصفات ، والواجب عليه أولا عقده للدين والسياسات الشرعية لئلا ينجر إلى الاختلاف والافتراق بين الناس ، ثم تكميل الأخلاق على وجه التمام والكمال ، كما قال سيد الأنام عليه الصلاة والسلام :

« بشت لتكميل الأخلاق على وجه الكمال والتمام » ، ثم تعلم للمعاملات وإجراؤها بين الناس بحيث يصلح للعاش والمعاد <sup>(١)</sup> ، وللرأد إجراؤها على وجه الكمال والصواب ، لا في الجملة كما لا يخفى على أولى الألباب . وإجراء كلها على ما ينبغي لا يمكن أن يحصل إلا من النبي والوصي ، فحينئذ يجب أن يكون الخليفة صاحب نفس قدسية <sup>(٢)</sup> ، وهو بعينه مذهب الإمامية ، لأنه كصاحب النفس القدسية ، لا يحتجب السياسات كما عرفت في المناسبات .

قوله :

« ثم يجب أن يفرض السان طاعة من يخلفه ، وأن لا يكون الاستخلاف إلا من جهته »

للرأد بالسان صاحب السنة السنية ، أي الطريقة الحققة ، وهو النبي : أي يجب على النبي بأمر ربه أن يجعل واجبا طاعة من يجعله خليفة على الأمة كافة ، كما فعله النبي عليه الصلاة والسلام في حق على عليه السلام بمقتضى أمر ربه القدير : « بلغ ما أنزل إليك من ربك » <sup>(٣)</sup> في يوم القدير ، وحيث قال : « من كنت مولاه فعلي مولاه ، اللهم وال من والاه ، وعاد من عاداه ، وانصر من نصره ، واخذل من خذله » ، وإلا يلزم النبي ترك ما يجب عليه ، وهو غير جائز . ثبت أنه نصب وصيا ونص عليه ، والمنسوب والنصوص بالاتفاق والبرهان لا يكون إلا عليا عليه السلام ، فيكون هو الخليفة كما ذهبت الإمامية ؛ ولهذا أكد بقوله :

(١) سبعت في ط . (٢) في ط ، ح القدسية .

(٣) سورة المائدة ، آية ٦٧ .



«والاستخلاف لا يكون إلا من جهة»: أى أمر الخلافة منحصر بجهة النبي، ونصبه بأمر ربه، ولا يتحقق في نفس الأمر لغيره<sup>(١)</sup>، وهو عين مذهب الإمامية. وهذه إشارة إلى السلك الأول البرهاني من مذهب الإمامية.

قوله :

- « أو بإجماع من أهل السابقة على من يصححون علانية عند الجمهور »  
أنه مستقل بالسياسة، وأنه أصيل العقل حاصل عنده الأخلاق الشريفة من الشجاعة والعفة وحسن التدبير، وأنه عارف بالشرعية، حتى لا أعرف منه، تصحيحا يظهر ويستعان ويتفق عليه الجمهور عند الجميع»

- قوله : « أو بإجماع من أهل السابقة » : هذا الترديد ليس محمولا على التجوز كما هو متوهم بالظاهر، وإلا لوجب أن يقول : وأن يكون الاستخلاف من جهة أو بإجماع من أهل السابقة بدون (لا وإلا)، لأنه مفيد ومختصر، ومعهما محل ومضر، لأنه معهما يفيد المحصر وهو ينافي التجوز والترديد وهو ظاهر، وينافي قوله : « يجب أن يفرض السان طاعة من يخلفه » : لأنه ما لم ينصب الخليفة وينص عليه، كيف يحل طاعته واجبا وينازم أيضا أن السان يترك ما يجب عليه وهو غير جائز، بل محمول إما على النقية أو على الفرض والتدبير، مما شاة على المحصر كما هو دأبه خصوصا في هذا الكتاب.
- ١٥ وحاصله : لو فرضنا أن الخلافة جائز بإجماع من أهل السابقة، أى من علماء أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم، كان مشروطا بالأشياء لامطلقا، حتى يكون حجة ههنا<sup>(٢)</sup> على وجه يصححون<sup>(٣)</sup> علانية على رؤوس الأتهاد بحيث لا يخرج منه أحد من علماء أمة محمد صلى الله عليه وسلم حتى يتحقق الإجماع؛ وههنا لا يتحقق : لأن علماء الحسين<sup>(٤)</sup> عليهم السلام، وسلمان وأباذر وللقناد رضوان الله عليهم من علماء الصحابة لا يدخلون في هذا الإجماع اتفاقا، والعباس وعمار خلافا. فكيف يحصل إجماع أهل العلم علانية عند الجمهور مع خروج هذه الصحابة العظام الكرام السلام للجمهور، فضلا عن تصحيحهم أنه مستقل بالسياسة ! ومنها تصاف الخليفة بهذه الأوصاف الشريفة من استقلال السياسة،

(١) في ط بخره . (٢) في ط منها . (٣) وجه يصححون : سقطت في ع . (٤) في ع والحسين .

وهذه الأوصاف مجتمعة لا يوجد [في] واحد من الصحابة لغير على عليه السلام بالاتفاق ، ولا كلام فيها لأهل النفاق ، بل واحد واحد منها أيضا يختص به أولا يوجد في غيره : لأن الراد من هذه الصفات مرتبة كما لها لا في الجملة ، فحينئذ الاستقلال بالسياسة على ما ينبغي كما عرفت لا يحصل إلا من النبي والوصي . وأيضا الاستقلال بالسياسة بدون الشركة [لا يكون] لغير على عليه السلام كما هو للذكور بالرواية ، وأيضا علم السياسة وإجرائها على وجه لها [فيه] صلاح للعاش وللمعاد كما اعتبرت الحكماء لآيات الأنبياء ، لا يحصل بدون النفس القدسية ، وهي مختصة به ولا توجد في غيره ؛ ولهذا اشترط الشيخ من أوصافه أولا أنه أصيل العقل .

واعلم أن لفظ العقل في كتب الحكماء وللتكلمين يطلق على معان كثيرة مختلفة ، ذكر الشيخ في هذا الفصل أربعة منها :

( الأول ) أصيل العقل : والمراد منه ههنا قوة النفس التي بها يحصل للانسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية ، لاعن قياس أصلا ، ولا عن فكر قطاعا ، بل بالقطرة<sup>(١)</sup> والطبع ، ويحصل بها معرفة الأشياء واليقينيات بالمشاهدة والاتقالات بالحدس . وبهذا المعنى استعمل ارسطاطاليس في كتاب البرهان ، ولم يستعمل في غيره مجرده ، بل إذا أراد هذا المعنى في غير كتاب البرهان أضاف ( أصيل ) له . ولهذا أضاف الشيخ ههنا ( الأصيل ) إلى العقل ، ليكون في القطرة الأولى بالفعل ، ويتميز به عن العقول المكتسبة التي هي في القطرة الأولى هيولانية لاقولية ولا مستفادة . وهذا أيضا يختص<sup>(٢)</sup> بعلى عليه السلام ، ولا يوجد في غيره من الصحابة باتفاق الخواص والعوام .

( والثاني ) بمعنى جودة الروية في استنباط ما ينبغي من إظهار الخير واجتناب الشر .

( والثالث ) بمعنى المكر والحيلة والشيطة .

( والرابع ) بمعنى الإدراك مطلقا .

(١) في ط بالفسكرة . (٢) في ط ، ع مختصة .

- « حاصل عنده الأخلاق الشريفة » : أى حاصل بالفعل عند الخليفة ملكة هذه الأخلاق الشريفة . قدم الشجاعة لأنها أدخل في السياسة ، ولاختصاصها بعلى عليه السلام بين الصحابة ، لأنه لا يكون أحد من الصحابة بهذه الثابة ، ولا اشتباه فيه ولا رب يعتريه . والعفة : أى السلامة عن كل عيب خلقية وخلقية ، والشرافة نسيية وحسية ، ولطافة الطبع ، كناية للبراءة عن جميع الرذائل والدناءة والحساسة ظاهرة وباطنة ، كما تنطق بها آية التطهير . ولا تحصل هذه الدرجة من العفة لتغير<sup>(١)</sup> على عليه السلام ، كما لا يغنى<sup>ط</sup> على من له أدنى مرتبة من الإسلام . وحسن التدبير ، موافقا لتقدير القدير الخبير ، وإلا لم يكن حسنا في نفس الأمر ، وإن كان موافقا لمرض اللدبر ، وهو أيضا مختص بعلى عليه السلام لكونه أصل العقل . ولا يحصل هذا التدبير بدون العلم الانكشافى الذى هو من خواص النفس القدسية من مراتب البشرية ، ١٠ وهي لا توجد في غيره من الصحابة ، لكونه في كثير من الوقائع رجعت الخلفاء الثلاثة إليه ، وعملوا برأيه وتديره ، وهو لا يرجع إليهم في أمره قط ، ولا يأخذ<sup>(٢)</sup> من الصحابة ، وهو يدل على أنه أحسن تدبرا منهم . وعلم عرفان الشريعة بأنه حتى لا أعرف منه ، ليظهر اختصاصه بعلى عليه السلام . وإن الفقرات السابقة أيضا دالة على اختصاصه ، لكن كناية ؛ وهذا التعليل يدل على اختصاصه [دلالة] صريحة ظاهرة ، ١٥ لأنه أعرف الأصحاب بالشرائع والكتاب بالأخبار الثابتة والآيات الباهرة ، وبآلية المباهلة ، والحديث « أنا مدينة العلم وعلى بابها » ، و « أنت متى بمنزلة هارون من موسى » ، وبالرواية « سلوى . . . » .

- وقوله : « تصحيحا » : أى معقولا مطلقا لقوله : « يصحون » . وقوله : « يظهر .. إلى قوله : عند الجميع » صفة لتصحيح . وهذه الفقرات أيضا لاختصاصه ، وإخراج ٢٠ غيره من مدعى الخلافة : لأن هذا التصحيح وقع في حقه ، ولا يقع في غيره ، إما أولا في يوم التدبر ، وإما ثانيا عند احتجاجه في مسجد النبي على الصحابة ، وإما ثالثا بعد قتل عثمان اتفق جميع الأصحاب في المدينة باستحقاق خلافة وعدم استحقاق غيره ، يصحون علانية تصحيحا يظهر ويستعلن ويتفق عليه الجمهور عند الجميع ، [وإما]

(١) سقطت في ط . (٢) في ط ، ع بأحد .

رابعا في التبر عند قوله : « سألوني قبل أن تصفوني .. » . هذا الاستعلان<sup>(١)</sup> والتصحيح على رؤوس الأشهاد ، لا يحصل لغيره من الأصحاب بالاضاق ، ولها أيضا بما ادعيته غاية الانطباق . ومن قوله : « .. أو ياجمع من أهل السابعة .. إلى قوله : عند الجميع » ، إشارة إلى الملك الثاني من مذهب الإمامي .

قوله :

« ويسن عليهم أنهم إذا افرقوا وتنازعوا للهوى والميل ، أو أجمعوا على غير من وجدوا الفضل فيه والاستحقاق له فقد كفروا بالله » .

قوله : « ويسن » ، عطف على قوله : « أن يفرض » : أي يجب على السان أن يسن : أي بأن يحمل واجبا على أمته<sup>(٢)</sup> إطاعة من اتصف بهذه الكمالات المذكورة ، وبين لم أنهم لو تخالفا عن إطاعة من اتصف بها بأن يختاروا غيره به ، فقد كفروا بالله . ونعني بالكمالات المذكورة الآيات الشهيرة والعلامات للسطورة في النفس القدسية لأصيل العقل ، والاستقلال<sup>(٣)</sup> بالسياسات على ما ينبغي ، وسائر الأخلاق الشريفة من الشجاعة<sup>(٤)</sup> والعفة وحسن التدبير والعرفان بالثريمة كلها ، بحيث لا يكون بين الصحابة مثله برفاتها .

وقوله : « إذا افرقوا » : في لفظ « افرقوا » إشارة لطيفة إلى حديث المتفق عليه بين اللواقف والمخالف عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم : « ستفرق أمتي من بعدى على ثلاثة وسبعين فرقة كلهم في النار إلا فرقة واحدة » ؛ وفي بعض النسخ : « كلهم هالكة إلا فرقة واحدة » ؛ وفي بعض النسخ : « إلا فرقة ناجية » ؛ وفي بعض النسخ : « إلا فرقة وهي ناجية » ، باختلاف الروايات .

وقوله : « وتنازعهم الهوى » : فيه أيضا إشارة إلى الآية الشريفة من سورة الجاثية : « أفرأيت من اتخذ إلهه هواه ، وأضله الله على علم ، وختم على سمعه وقلبه ، وجعل على بصره غشاوة »<sup>(٥)</sup> ؛ ويعنى بسبب اقترافهم وعدولهم عن الحق المبين وتنازعهم على الصراط المستقيم ، وهو الهوى الباطل<sup>(٦)</sup> ، مع العلم عن استحقاق الخلافة ، ليكون سبب كفرهم وخذلانهم ، لا الجهل والخطأ والاعتباء ، بل الهوى النفساني الظلماتي<sup>(٧)</sup> ؛

(١) في ط ، ع الاستقلال . (٢) في ع الأمة . (٣) سقطت في ط .  
(٤) في ع السقاء . (٥) سورة الجاثية ، آية ٢٣ . (٦) في ط ، ع الباطلة .  
(٧) في ط ، ع الهوى النفسانية الظلمانية .

ورغبة الدناوية ، ولليل عن الحق لحب الرئاسة ، ومتابعة الشيطان ومخالفة الرحمن ، لنلية جبايرة الأهوية الباطلة ، وفراغة الأمانة<sup>(١)</sup> الفاسدة ، لعصية الجاهلية ، وقساوة قلوبهم القاسية ، « ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة »<sup>(٢)</sup> . ولهذا أجمعوا على غير من وجدوا [فيه] هذا الفضل والاستحقاق ، بل على من اتصف بنقيض كليهما<sup>(٣)</sup> كفرانا وطينانا صاروا بهما<sup>(٤)</sup> من فساد الكفرة وبهائم القجرة ، بل هم أضل منها .

وهذه الفقرات أصرح دلالة من الفقرات السابقة على أن السان نصب الخليفة بإذن الرحمن ، وإلا لم يكن لهذا التأكيد وللبالغة بهذه للثابة معنى . والتأكيد بدون نصب الخليفة غير مقول ، وقبول استئزام ترك السان ما وجب عليه غير مسموع . ولو كان الخليفة من جانب الخلق ، ولم يكن من جانب الحق ، لم تكن مخالفتة واختيار التبر به من الهوى ؛ إنما يكون إذا كان منصوبا من الله ، ومنصوصا من رسوله ، لا بإجماع الأمة في الهوى ومخالفة الهدى . فظهر من هذه الفقرات وجوب تحقيق نصب الخليفة من السان ، واختيار التبر به من الهوى كان من الكفران . وبهذا للضمون وردت أحاديث كثيرة من الأئمة الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين مذكورة في أصول الإمامي خصوصا في (الكافي) .

ولهذه الفقرات دلالة ظاهرة على ما قصدناه<sup>(٥)</sup> ، بحيث لا يمكن له الإنكار والخفا ، كالشمس في وسط السما . وأيضا يعلم منها أن مسألة الإمامة عند الشيخ من أصول الدين ، كما هو مذهب أهل الحق واليقين ، لا من فروع الدين ، كما هو ظن المخالفين ، وإلا لما صاروا لمخالفتها من الكافرين .

قوله :

« والاستخلاف بالنص أصوب ، فإن ذلك لا يؤدي إلى التشعب والتشاغب والاختلاف » .

(١) سقطت في ع . (٢) سورة البقرة ، آية ٧ . (٣) في ط ، ع كلها .  
(٤) في ط ، ع بها . (٥) في ط بصدنا ، وفي ع بصدناه .

ويمكن أن يكون الواو في « والاستخلاف » استينافا ، والكلام حينئذ جواب عن سؤال مقدر كان قبل ذلك .

« ويسن عليهم . . الخ » : دلالة صريحة على أن الاستخلاف تحققه منحصر بالنص لا بالإجماع ، وهو يناق قوله <sup>(١)</sup> في السابق : « أو بإجماع أهل السابقة » ، وأجاب عنه بمحاذاة على <sup>(٢)</sup> الخصم ، واستظهارا على البحث .

« والاستخلاف بالنص أصوب » : يعني لاشك أن الاستخلاف بالنص أصوب ، والأصوب يجب أن يصدر عن السان ، لأنه حينئذ لا ينجر أمر الخلافة والإمامة إلى التشعب ، أى إلى الفرق والفساد ، ولا إلى التشاغب <sup>(٣)</sup> ، أى إلى تهيج الشريرين قبائل العرب والمهاجرين والأنصار ، ولا إلى النزاع والاختلاف في الأمصار ، ولا يؤدي إلى الفساد ، ولا إلى تخير أهل البلاد . ولو جوز مجوز جوازها بالإجماع ، فلا تنافي بين كلامين ، لأنه إشارة إلى مسلكين .

ويمكن أن يكون الواو حاليا ، ويكون <sup>(٤)</sup> معنى الكلام حينئذ : ولو أجمعوا على غير من وجدوا هذا الفضل والكمال [ فيه ] لصاروا <sup>(٥)</sup> من الكافرين ، لأنه حينئذ إنصراف عن الحق <sup>(٦)</sup> ظاهرا وإسلال للخلائق باهرا ، ومتابعة للشيطان هراء <sup>(٧)</sup> ومخالفة للرحمن عنادا . والحال أن الاستخلاف بالنص أصوب ، والأصوب والأولى يجب أن يصدر عن السان ، وإلا يلزم ترجيح المرجوح ، وهو غير جائز : فالاستخلاف يجب أن يكون بالنص متحققا ، ولو كان في بادى الرأي بالإجماع جائزا : لأن النبي لا يجوز أن يترك هذا الأمر الخطير ، ولا ينسب إليه تركه إلا الكافر الشرير . فإذا ثبت أولوية النص بالدليل ، فلا يمكن تخلفه عن الحكيم الجليل لعنايته ، بقواعد الحكماء ، ولتقتضى علمه وحكمته بمصلح عبادته ، بأصول العلماء <sup>(٨)</sup> .

(١) في ط ، ع قوله . (٢) في ط إلى . (٣) في ط ، ع التشعب .

(٤) في ع ليكون . (٥) في ط ، ع صاروا . (٦) في ط الخلق .

(٧) في ط ، ع هراء . (٨) بأصول العلماء : سقطت في ع .

- وعلى التقديرين فالاستخلاف بالنص ثابت متحقق ، والمقول<sup>(١)</sup> بهذا الإجماع باطل .
- ويمكن حمل الأصوب ههنا على الصواب ، وهو أصوب عند أولى الألباب ، بأن يكون أفضل فقتية لا تفضيلية : لأن دليله في<sup>(٢)</sup> ذلك يؤيد ذلك ، لأن هذا الدليل هو بينه دليل إثبات النبوة على مسلك الحسنة ، ويجرى الشيخ ههنا ليكون تصريحاً بما علم في السابق ضمناً ، وحاصله : يجب على السان نصب الخليفة والنص عليه ، « ويسن عليهم أنهم .. الخ » ؟ والحال أن الاستخلاف بالنص صواب وبالإجماع خطأ : لأنه بالنص لا يؤدي إلى التشعب والتشاغب والاختلاف ، وهو الفرض [ من ] سياسة<sup>(٣)</sup> للمدن لمصالح<sup>(٤)</sup> العباد ، لتلا يؤدي إلى الشر والفساد . ولكنه أدى المقال ، بهذا النوال ، ليقى في الكلام مجال الاحتمال ، كما هو قانون في الجدل ، ولأنه لو كان أفضل للتفضيل كما هو ظاهر التقرير لاضطرب كلامه ، والدليل لا يوافق مراده ، لأن السنفاد حينئذ من ظاهر كلامه أن الاستخلاف بالإجماع صواب والنص أصوب ، لأنه لا يؤدي إلى النزاع والاختلاف ، وبه قد يؤدي . حينئذ الإجماع للذكور ههنا إما باتفاق جميع أهل الحل والعقد من أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم أولاً : فإن كان الأول فلا معنى للنزاع والاختلاف ؟ وإن كان الثاني فلا يكون حجة اتفاقاً ؟ فلا يكون حمل الصواب عليه صواباً حتى يكون مقابلة أصوب . وأما إذا كان بمعنى الصواب فيقابلة خطأ ، وهذا الحمل أصوب . فمضى كلامه حينئذ أن الاستخلاف بالنص صواب وبالإجماع خطأ ، لأنه بالنص لا يؤدي إلى الاختلاف والنزاع ، والفرض من سياسة المدن بالاجتماع هو حفظ نوع الإنسان بارتضاع النزاع ، والإجماع يخالف ذلك ، لأنه لا يؤدي إليه ، وبذلك يفوت منه الفرض الوضعي ، ولا ينال به<sup>(٥)</sup> المقصد الأصلي . فالاستخلاف بالنص متحقق وبالإجماع باطل : لأن هذا الفيض العظيم ، والجود العميم ، يستحيل أن يتخاف عن ذاته السميع لجميع صفات الكمال ، وعن الحكيم الكريم للكمال .

على أن الإمامة رياسة<sup>(٦)</sup> عامة على كافة الخلائق ، ولا يعلم مصالح الخلائق إلا خالق الخلائق ، فكيف يمكن إثبات هذا الأمر العظيم العقلي بالإجماع الحسى ؟ فيكون الكلام حينئذ حجة على الخصم إظهاراً وإثباتاً ، وعلى أن النبي لا يترك نصب

(١) في ط والمول . (٢) في ط ، ع فإن . (٣) في ط ب سياسة ، وفي ع السياسة .

(٤) في ط ، ع بمصالح . (٥) في ط ، ع لك . (٦) في ع لإمامة .

الوصى . فكلام الشيخ على هذه الرواية هو بعينه مذهب الإمامية من السلك الأول ، والأول من الثاني بالمؤول ، وغير المؤول أصوب من المؤول ، فعمله به أولى كما لا يخفى .  
قوله :

« ثم يجب أن يحكم في سنته أن من خرج وادعى <sup>(١)</sup> خلافته بفضل قوة أو مال ، فعلى الكافة من أهل المدينة قتاله وقتله . فإن قذروا ولم يفعلوا فقد عصوا الله ، وكفروا به ، ويحل دم من قعد عن ذلك وهو متمكن بعد أن يصح <sup>(٢)</sup> على رأس الملاء ذلك منه » .

قوله : « ثم يجب . . » : أى يجب على السان بعد أن يسن عليهم أن يحكم في شريعته أن من خرج على الخليفة وادعى الخلافة بمجرد زيادة الشوكة والمال ، لا الفضل والحال ، يجب على كافة المسلمين معه القتال ، وقتل هذا الطاغى ودفعه بالاستتجال .  
ولو سكتوا وتهاونوا ، ولم يجاهدوا ولم يقاتلوا ، فهم الماصون لله والكافرون به ، ويحل قتل من لم يجاهد . وهذا الحكم إنما يجرى على من لم يجاهد إذا كان قادرا على المقاتلة بالشروط المذكورة في كتب الفقه . وأما إذا لم يتمكن فهو معذور كسائر الأمور بالمعروف والنهي عن المنكر . وإنما تلزم هذه المجاهدة والمقاتلة إذا ثبت حقيقة الخليفة على رؤوس الأشهاد أنه مستحق لذلك ؛ وأما قبل ذلك فلا يلزم ذلك حتى يتبين لهم الحق .

فإن قيل : ترك الجهاد مع التمكن بعد إثبات الخلافة موجب للعصيان ظاهر ، لأن الجهاد من ضروريات الدين كالصلاة والصوم والزكاة وغيرها ، ولا شك أن تاركها عاص ؛ أما كونه كافرا ويحل دمه بمجرد الترك مع التمكن ما لم يكن مستحيلا ، غير معلوم ؛ قلنا : ترك الجهاد حيثنذ يوجب غلبة هذا الطاغى ، وغلبة الطاغى تستلزم إبطال الدين وإسئال المسلمين ، وترك الجهاد حيثنذ ، وإن لم يكن مستحيلا ، أعانة لإبطال الدين ، ومن أعان لإبطال الدين فهو كافر باليقين خصوصا إذا أمر الإمام

(١) في النسخة المطبوعة بطهران من كتاب الشفا : فادعى .

(٢) في ط ، ع يصصح .



وتعرد ، فصار هذا التارك ، بهذه الإعانة ، من المرتدين ، فدمه حلال وقتله واجب .  
والمراد بهذا الخارجى هنا إشارة إلى معاوية ، والتير مثله كناية ، وصرح في بعض  
رسائله باسمه متقبلاً . وهذه المضامين تستفاد من أحاديث الأئمة الطاهرين صلوات الله  
عليهم أجمعين . فهذه الألفاظ وهذه اللغى صريحة توافق مذهب الإمامية علانية .  
قوله :

« ويجب أن يسن أنه لا قربة عند الله تعالى بعد الإيمان بالنبي صلى  
الله عليه وسلم أفضل<sup>(١)</sup> من إتلاف هذا المتغلب . فإن صحح الخارجى أن  
المتولى للخلافة غير أهل لها فإنه ممنوع بنقص ، وأن ذلك النقص غير  
موجود فى الخارجى ، فالأولى أن يطابقه أهل المدينة . »

- قوله : « ويجب أن يسن .. » : أى يجب على السان أن يبين فى شريعته أنه لا قربة  
من مراتب القربات والطاعات بعد الإيمان بالنبي عند الحكيم الخير أعظم درجة وأعلى  
مرتبة من إهلاك هذا المتغلب الشرير ، لأن إهلاكه وإتلافه موجب لبقاء الدين ،  
واستحكام أركان الشرع المبين ، وارتفاع جميع المسلمين إلى يوم الدين . وأى عبادة  
تكون بهذه المرتبة فى كثرة النفع والدوام بهذه الدرجة وللقام ا فيكون قلع  
المتغلبين فى الدين ، وقع المتبدعين . فى شرع سيد المرسلين ، أعظم الثواب ، وأفضل  
الطاعات ، وأهم العبادات ، وأدخل فى النظام الأكل فى قرار الدين . ولهذا أمير  
المؤمنين وإمام المؤمنين صلوات الله عليه وعلى ذريته الطاهرين ، قتل أكثر المناقبين  
والمتغلبين يده فى الفزوات ، خصوصاً خوارج نهروان والغلاة . وضم منها أن فيها  
غاية للبالة والتأكد للفقرات السابقة ، ويتراعى منها أن الخلافة<sup>(٢)</sup> كانت منصوبة ،  
وتكون منصوبة ، وإلا لم يكن هذا التأكيد والبالة فى موقعه .  
ومن<sup>(٣)</sup> قوله : « بعد الإيمان بالنبي » ، تستنبط فوايد منها أن الأفعال الحسنة فى

(١) فى ع وفى النسخة المطبوعة بلمهران من كتاب الشفا : أعظم .

(٢) فى ط ، ع الخليفة (٣) فى ط ، ع وفى .

نفسها لا تكون موجبة لكمال النفس ورتبتها ودرجاتها بدون الإيمان بالنبي ، وإن كانت فيها منفعة في نفسها ، ردا على برائة الهند حيث قالوا : إن الأفعال الحسنة في نفسها موجبة لكمال النفس ودرجاتها ، وإن لم يكن متدينا بأديان أصلا ؛ ومنها يظهر تعريف الإيمان .

- ٥ واعلم أن القوم اختلفوا في تعريف الإيمان . قال بعضهم : هو الاعتقاد بالجنان ، والإقرار باللسان ، على وحدانية الله للالك للنان ، وبمدله وحكمته وصفاته الثبوتية والسلبية ، ورسالة نبيه ، وبجميع ما جاء به ؛ واختاره المحقق الطوسي قدس سره ، وهو الحق ، ويظهر بالتدبير . وقال بعضهم : هو الاعتقاد بالجنان وحده بجميع ما ذكرناه ؛ واختاره العلامة الحلي رحمه الله تعالى . وقال بعضهم : هو الاعتقاد بالجنان ، والإقرار باللسان ، والعمل بالأركان ؛ واختاره السيد المرتضى رحمه الله تعالى . وقال بعضهم : هو الإقرار باللسان ؛ واختاره النزالي .

- وما يستفاد من ظاهر كلام الشيخ هو الأول ، لأنه أولى بالاختيار عند أولى الأبصار . لو كان المراد هو الاعتقاد وحده ، فالظاهر أن يقول بعد الإيمان مطلقا لا بعد الإيمان بالنبي ، لأن التبادر في قوله « الإيمان بالنبي » هو الإذعان مع الإقرار برسائله ؛ لأنه لو لم يكن الإقرار باللسان لم يكن له إثبات الإيمان بل ثبت له انتفاؤه ، ولم يجرله أحكامه . وحكم جميع أهل الإسلام بانتفاء الإيمان إذا لم يكن الإقرار باللسان ؛ فثبت انتفاء الإيمان بانتفاء الإقرار باللسان ، كما اتفق بانتفاء الإذعان ، كما نطق به القرآن : « ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين <sup>(١)</sup> » ، وإذا اتفق بكل واحد واحد منهما الإيمان ، ولم يتحقق بأحدهما ، بل بمجموعهما ، علم أنهما جزءان له ؛ وإذا اجتمعا في الوجود معا ، حكم بأنهما ليسا من الشرطين قطعا ؛ فثبت جزئيهما بالدليل ، كما ظهر لك بالتفصيل .

- أما خروج الثالث عن المراد ، أظهر من الثاني بالإرشاد ، لأنه قال « بعد الإيمان » . ولو كان العمل بالأركان عنده جزء الإيمان ، لكان اتلاف للتطلب جزءا من الإيمان ؛ لأنه أفضل العبادات ، وأم الطاعات ، فكان من جملة الإيمان ، فلا معنى حينئذ أن يقول « بعد الإيمان » ؛ لأن الإيمان حينئذ مجموع الأجزاء من الاعتقاد والإقرار

والأعمال ، والسكل لا يتحقق بدون الأجزاء ؛ بل الأولى منه أن يقول حينئذ : لا قرينة عند الله أعظم من اتلاف هذا للتطلب .

أما خروج الرابع أشد ظهوراً وأبين خروجاً منها ، لأن الإيمان في اللغة والشرع هو التصديق والإذعان ، لا إقرار اللسان كما هو عرف العاصي <sup>(١)</sup> ؛ ولهذا قال الباري : « قالت الأعراب آمنا ، قل لم تؤمنوا ، ولكن قولوا أسلمنا <sup>(٢)</sup> » . ذلك أن كلام الشيخ محمول على الأول ، وحمله على الثاني خروج عن الظاهر بلا ضرورة مع تكلف وتفسف ، وبأبي حمله على الثالث والرابع كما بينا . وظهر مما ذكرنا فساد ما قيل : لا يعلم من كلام الشيخ أى معنى أراد <sup>(٣)</sup> من الأربعة . ولهذا قال محملاً : « بعد الإيمان » ، حتى يصح حمل كلامه بأى معنى كان . ودلائل مذاهب الأربعة مع ترجيحاتهم وتزييفاتهم المذكورة في كتب التكلمين بالتفصيل ، وتركنا ذكرها مخافة التلطويل ، وأثنا الدليل ١٠ على ما هو للتعتمد عندنا بحيث يفهم القارى من ترجيحه تزييف غيره .

قوله : « فإن صحح الخارجى .. الخ » : وألفاظ الكتاب غنى عن الشرح والتفسير ، وكشف للقصود منها يحتاج إلى البيان <sup>(٤)</sup> والتقرير .

واعلم أن هذا الكلام مبنى على تسليم عدم ثبوت النص ، واختيار للسلك الثانى الذى تعتبر فيه الأوصاف الشريفة والأخلاق الرضية مواها للقرآن والسنة بانفاق الفريقين . ١٥ وهذه الكلمات إشارة إلى احتجاج أمير المؤمنين ، وإمام التقيين عليه السلام على أبى بكر بعد ثبوت خلافته بإجماعهم ، وكناية إلى رد جوابهم الذى تمسكوا به لدفع اعتراض الشيعة الإمامية على إجماعهم ، وأن ادعاءهم الإجماع لإثبات خلافة أبى بكر ليس يتمحقق لعدم دخول على عليه السلام فيه بالاتفاق ، وإلا لا معنى بعده للخلافه ؛ وأجابوا عنه بوجهين : أحدهما أن سكوته كاف للحجية ، ولا يلزم القول به ؛ والثانى أن عدم دخوله ٢٠ فيه لا يضره لحجتيه ، إنما يضر لو لم يكن إثبات أمر لنفسه . مثلاً إذا اتفق القوم على أن بكراً صالحاً لصلاة <sup>(٥)</sup> الجمعة ، وزيد لا يتفق معهم ، ثبت هذا الأمر لنفسه ، فحينئذ لا تضر مخالفته ؛ أما لو لم يثبت هذا الأمر لنفسه ، بل لغيره ، بأن يقول : عمرو صالح لهذا الأمر لا بكر ، يضره . ولو كانت للسألة أمراً من أمور الدين ، ولا دخل لخصوصية

(١) سقطت في ع . (٢) سورة الحجرات ، آية ١٤ . (٣) في ع الراد .

(٤) في ع البيان . (٥) زادت في ع .

أحد في اليقين ، مثلا إذا اتفق القوم كلهم على أن التسليم في الصلاة واجب إلا واحد يقول : بل سنة ، فيضره أيضا ، ولا يتحقق الإجماع بالاتفاق .

وهذا الاحتجاج يستخرج الرد على كلا الجوابين بعد تسليم مقدماتهم الفاسدة : أما على الأول ، فاحتجاجهم به ينافي السكوت ، فادعاء مكوثه حينئذ باطل ؛ وأما على الثاني ، لأن احتجاجهم لاثبات الشروط والمغناات للعترة موافقا للقرآن والسنة بين الفريقين لنفسها <sup>(١)</sup> ، وانتفاؤها لغيرها <sup>(٢)</sup> من مدعى الخلافة ؛ وبين <sup>(٣)</sup> أنه أولى وأحق أن يجمعوا في حقه لا في غيره إن اعتبروا هذه الأوصاف التي بين اجتماعهم بها ، وإلا يكون هباء وهراء ، فلا يكون إجماعا . فحينئذ عدم دخوله يضر ، لأنه لا يفرق حينئذ بين إثباتها لنفسه أو لغيره ، كأن يقول : هذه الصفات المعتبرة المنقطة توجد فينا لكنا وكذا ، ولا توجد في غيرنا بكنا وكذا ، بل متصفا بنقيضها وهكذا وهكذا .. فيضر حينئذ بالاتفاق ، فلا تنفع الأمثلة المذكورة لأهل التفريق ، لوجود الفارق حينئذ بينهما بالاتفاق .

ورد أيضا على الاعتراض الذي أورده بعض المخالفين المتصيين من المتكلمين على علي بن الحسين عليهما السلام ، وعلى أصحابه رضوان الله عليهم ، حيث قال : إن خلافة معاوية ثابتة بنصب الخلفاء الثلاثة ، حتى إن المسلمين لم يجوزوا عزله في زمان على عليه السلام ، واختاروا المحاربة <sup>(٤)</sup> به لأجله . ومعاوية نصب يزيد في زمان تمكنه ، وأخذ البيعة له عن جميع المشاهير ، وخلافته ثابتة متمكنة ، وهو مجتهد ولو خطأ في أمره ، وخطأ المجتهد جائز .

وأشار الشيخ إلى رد قوله بقاعدة الكلية مع قطع النظر عن فساد مقدماته السخيفة في معرض التسليم ، وأجاب عنه بقوله : « فإن صحح الخارجى » اهـ . وحاصله إذا اعتبر في الخليفة أوصاف الشرف باضافى المسلمين ، ويصح وبين الخارجى أن هذه الأوصاف موجودة فيه ، ونقيضها حاصلة لمن جلاوه خليفة ، فحينئذ وجب على كافة المسلمين إطاعته ومتابته ، وعزل الخليفة [ من أهل ] الساجدة الباطلة ودفعه . وإن لم يتبعوه بعد العلم باستحقاقه مع القدرة ، فقد كفروا بالله ، فجاربه كفر وعدم إطاعته

(١) في ع لنفسهما . (٢) في ط لغيرها . (٣) في ط ، ح ، و بيان .  
(٤) ما يأتى بعد ذلك من كلام قد سقط في ع ، وطول السقط ، وسنشير إلى نهاية السقط في موضعه بعد .

ظلم ، ألا لعنة الله على الظالمين . ومن قتل في سبيله لإطاعته فهو مظلوم وشهيد ، وله حياة وجنة نعيم ، « ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون <sup>(١)</sup> » .

قوله :

« والمعول عليه الأعظم العقل وحسن الإيالة ، فمن كان متوسطاً في الباقي ومتقدماً في هذين بعد أن لا يكون غريباً في البواق وصائراً إلى أصدادها ، فهو أولى بمن يكون متقدماً في البواق ، ولا يكون بمنزلة في هذين . فيلزم أعلمهما أن يشارك أعقلهما ويعاضده ، ويلزم أعقلهما أن يعضد به ويرجع إليه مثل ما فعل عمرو على عليه السلام . »

١٠ « والمعول عليه الأعظم العقل » : هذا الكلام أيضاً مبني على عدم اعتبار العصمة ، والنص بطريق التسليم ، لأنهما معتبران من المملك الأول من مذهب الإمامي لا من المملك الثاني ؛ وههنا اختار المملك الثاني من مذهب الإمامي ، بحيث يختص أمر الخلافة بهذا الاعتبار أيضاً بأمر المؤمنين .

والرأد بالعقل ههنا المعنى الثاني من الأربعة للذكورة ، يعني الاعتبار العظيم أو الاعتبار الجسيم في أمر الخلافة باخفاق الفريقين بالعقل ، أى بجودة الروية في استنباط ما ينبغي من إثارة الخير واجتناب الشر ؛ وبحسن الإيالة ، أى بسياسة اللدن على نهج يكون فيها صلاح الماش للعباد ، وتدير الجهاد ، على طريق الصواب والسداد . وهذان الأمران على الوجه المذكور يختص بزواج البتول ، ولا إنكار فيه لقوى العقول .

« فمن كان متوسطاً في الباقي » : يعني لو فرض شخصان صالحان لأمر الخلافة ، وكان أحدهما متقدماً على الآخر في العقل وحسن الإيالة ، فالأول أولى بالخلافة ، وأحق

بالإجماع في حقه : لأن العمدية في نظام الكل ، وأهدى السبل في صلاح العباد<sup>(١)</sup> ، في أمر المعاش والمعاد ، هذان الأمران ، لا كثرة العبادة والوقار والزهد والصلاح والاعتبار .

- وفي هذا الكلام إشارة إلى رد قول بعض المتصوفة حيث قال في حسن خلافة أبي بكر : إن علياً عليه السلام ، وإن كان أعقل الصحابة فطرة ، وأشجعهم حرباً وسياسة ، لكن أبو بكر منه موقرة ، وعلمه تجربة وعمل ، وأعرف بأمور الناس فيما بينهم متناولة ومتعارفة ، وغيرها من الجزئيات الشائعة بينهم . فأبو بكر أولى بالخلافة لمصالح الناس بالأمور الظاهرة ، وإن كان على عليه السلام أعرف بسر الحقائق ، ودقائق المعارف ، وبرموز الأمور الباطنة ، والكشف والبيان<sup>(٢)</sup> بمشاهدة عالم الملكوت وطريان عالم اللاهوت ، وعرفان السلوك . لكن هذه الأمور لحاص الخاص ، لا لأمور العام ومصالح العوام وأحكام الظاهرة ، بل لأمور الباطنة ؛ ولهذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لمصالح العباد : « إنا معاشر الأنبياء نحن نحكم بالظاهر » . وكثير من المتصوفة للتأخرين رضوا بهذا فاتبعوه وفصلوه في تصانيفهم ، وظنوا أن هذا القول أحسن القولين ، وجمع بين الفريقين ، ولا يقولون أن هذا الظن ظن السوء وظنهم ظن السوء وكنتم قوما بورا<sup>(٣)</sup> » .

والشيخ رد على اعتقاداتهم<sup>(٤)</sup> الكاسدة ، مع قطع النظر عن مقدماتهم ، استظهرها على البحث بالقواعد السابقة والبراهين الساطعة ، بأن الاعتماد العظيم ، والصراط للمستقيم والبيان القويم ، في أمر الخلافة بالعقل وحسن الإيالة الشاملة لجميع الجزئيات لمصالح العباد في أمر المعاش والمعاد ، على وجه العدالة راغبة أو زاجرة ، بشيراً ونذيراً ، هذان الأمران : لأن البراهين العقلية ، والآيات الشرعية ، في إثبات النبوة والإمامة تقتضى ذلك . فهذه التدليسات والتلبيسات باطلة ، وهذه الآراء فاسدة .

قوله : « فيلزم أعلمهما أن يشارك أعقلهما » : للراد بالعقل ههنا المعنى الثالث من الأربعة للذكورة . ولما كان هذا المقام ، من مزال الأقدام ، احتاج إلى بسط الكلام :

(١) في ط المعاد . (٢) في ط الأعيان . (٣) سورة الفتح ، آية ١٢ . (٤) في ط اعتقادهم .

- فاعلم أن العقل إذا رفع العلم كان بمعنى الوهم ؛ وإذا صار العقل حاكما على البدن ، وسلطانا على قواه ، والوهم تابع له ، صار الإنسان ملسكا أعظم ؛ وإذا كان الوهم حاكما ، والعقل تابع له ، صار الإنسان شيطانا أرجم . وعقله من العقالة ، وهى عقلة يشد بها خفذة الإبل ، لأنه لحبه فى عالم الحس والخيال ، لا يمكن له الخلاص من هذا الوبال ؛ ولا تناره فى المحسوسات ، لا يحصل له إدراك المقولات ؛ فهو مسجون فى سجن الطبيعة .
- ولا له النيل إلى الحقيقة ، ولكونه من ظلمات عالم الزور ، ولا له النصيب من عالم النور ، تقول الحكماء له جريرة وقتة ، والمتكلمون شيطنة ، والعوام عاقلة . والمتكلمون يتحاشون إطلاق العقل به ، بل يقولون له مكر<sup>(١)</sup> ودهاء<sup>(٢)</sup> وشيطنة ، كما روى أحمد بن إدريس ، عن محمد بن عبد الجبار ، عن بعض أصحابنا ، ورفعه إلى أبي عبد الله ، قال : قلت له : ما العقل ؟ قال : « ما عبد به الرحمن ، واكتسب به الجنان » . فإن قات : ما القى فى معاوية ؟ [ قلنا ] : تلك النكرة أو تلك الشيطنة ، وهى تشهد بالعقل وليست بالعقل . ولا شك عقل عمر ومعاوية من نوع واحد ، بل عمر أعقل من معاوية بهذا العقل . فيكون المراد بهذا العقل فى أعقلهما الشيطنة والفتنة .
- فإذا كان الأمر كذلك ، فاعلم أن فيه إشارة إلى أشياء ( أحدها ) أن سياسة المدن على وجه الصواب وحسن المكآب يمكن على وجهين : إما أن يكون الخليفة صاحب النفس القدسية ، أو بمشاركة إن لم يكن الخليفة صاحب النفس القدسية ، كما وقع فى الزمان السابق بين الأنبياء والملوك الجياورة : لأن الأنبياء كانوا مأمورين من عند الله بإظهار الشريعة على الملوك والسلطنة معهم ، والأنبياء مشاركتهم للملوك<sup>(٣)</sup> لترويج الدين وتبيين الحق واليقين ، ولا دخل للأنبياء بأمر السلطنة ، ولم يكونوا مأمورين بالجهاد ، بل قالوا : « إنا إليكم لمرسلون ، وما علينا إلا البلاغ المبين<sup>(٤)</sup> » . وإذا لم يسموا كلامهم ، ولم يقبلوا مشاركتهم لترويج الدين ، وانصرفوا عن الحق بالكلية

(١) فى ط ماكرا . (٢) فى ط حاميا .

(٣) فى ط بالملوك . (٤) سورة يس ، آية ١٦ - ١٧ .

نزل عليهم البلاء والعذاب ، ومثل ذلك كثير في الكتاب . ( وثانيها ) أن عمر أشد مكرًا وأعظم فتنة من الصحابة ، خصوصا من أبي بكر وعثمان - وأعقلهما : بأن أمر الخليفة على وجه القبول ودرجة الوصول لا يتمشى إلا من مدبر كامل وحكيم فاضل ، ومدارة مع العوام ، ومساهلة في بعض الأحكام ، وغلظ وشدة مع بعض الكرام . ولهذا أخذ السلطنة عن على عليه السلام عدوانا وظلما ، وجعله مشاركة في تدبير الأمور جبرا وقهرا ، وبهذا حصل في زمانه فتح البلاد ومهانة العباد . وفي زمان أبي بكر كثير من القبائل رجعوا عنه . وفي زمان عثمان اختل النظام ، حتى [ إن ] أكثر أصحابه اتفقوا على جواز قتله قتلوه . وفي زمان على عليه السلام ، لامتناع مساهلته في الأحكام ، ولعدم مداراته على العوام ، ولامتلاء عداوته وعناده في قلوب الأقباط ، لإطاعتهم الهوى وعجبتهم رياسة الدنيا ، وحسده في قلوبهم القاسية ، وقعت الحاربة والمخالفة في أكثر الناحية . ( وثالثها ) أن هذا التمثيل إشارة إلى ما فعل الملوك الجبارة والفراسة مع الأنبياء في زمانهم ، وعمر يحذو حذوهم ، وفيه كناية إلى إلى ظلم عمر ، وزيادة مكره وحيله ، وعدم علمه بأحكام الشريعة وسنة نبيه ، وعتوه وغلظته وعصبيته وعدم عفته وقلة حياته ؛ وإلا فأبو بكر محتاج أيضا إلى الموافقة ، وعثمان أحوج منهما بالمشاركة . فلم تكن كناية إلى هذه المذكورات ، فلا وجه لتخصيص التمثيل به ، بل أبو بكر في أول أمره أولى به منه . وإلى غيرها لا نطول الكلام يذكر .

ونعود إلى ألفاظ الكتاب ، ونسرها على وجه الصواب ، بعون الله الملك الوهاب :

« فيلزم » : فعل ، وأعلم في « أعلمهما » : مفعوله ، وهما : راجع إلى شخصين مفروضين ؛ وجاز أن يرجع إلى هذين بطريق حذف الإيصال بطريق أعلم بهما ، أي بتدبير المدن وحسن الإيالة ؛ وكذا « أعقلهما » ، والمآل واحد . و « أن » ناصبة مصدرية ، و « يشارك » بمعنى يوافق ، فعل وقاعله ضمير مستتر راجع إلى أعلم في أعلمهما ، و « أعقلهما » مفعوله ، وهما راجع إلى شخصين مفروضين ، وهذه الجملة في محل الرفع فاعل فيلزم . « ويماضه » بمعنى يماونه ، وقاعله ضمير مستتر راجع إلى أعلم في أعلمهما ؛ وضمير النصب للتصل الذي هو مفعول يماضيه راجع إلى أعقل في أعقلهما . وتقرضنا لتركيب هذه الكلمات رفع الاشتباهات التي ذكرها بعض الناظرين على سبيل الاحتمالات .



- والمراد بأعلم ههنا من أدرك الأشياء من جهة العلم كليا ، وبأعقل من أدرك الأشياء من جهة العلم جزئيا ، وبتمثيله علم أن أعلم على عليه السلام ، وأن أعقل عمر . وحاصل كلامه أنه إذا عرفت أن من كان أعلم باستنباط ما ينبغي ، وحسن السياسة أدنى بالتقديم ، فيلزم أعلم من هذين الشخصين ، أى من حكم على الأشياء من جهة علم وبصيرة ويقين على قانون كلى على [ أن ] يوافق في إجراءاته الأحكام أعقلهما ، أى على من حكم [ على ] الأشياء من جهة وم . قوله : « ويعاضده » ، أى يعاونه ويعينه وينصره لتلايحتل النظام ، ولا تخرج الأحكام عن قانون الإسلام ، ولا تهدم أركان الدين بالسكية ، ولا يبقى منه الاعتماد والاستنباط بالجزئية ، ولا ينحرف الشرع السقيم عن الظاهر الجلى ، ولا ينسد السيل إلى الباطن الخفى . و « يلزم <sup>(١)</sup> أعقلهما » : أى يلزم على من حكم [ على ] الأشياء من جهة الوهم جزئيا أن يضد به ، أى يقوى ١٥ بالأعلم ، ويعتمد عليه ، ويرجع إليه فى الأحكام ، ويعمل برأيه فى الإسلام ، ويقول بقوله فى القرآن لتلايهلك الأعقل ؛ وهى إشارة إلى قوله : لولا على لهلك عمر .

- وبما ذكرنا أولا مذهب الإمامية على متبعين ، ووجهنا كلامه بالبناء على مذهب الإمامية بكلا السلكين - مع الإشارة إلى أنه بكلا الاعتبارين ثبتت خلافة على عليه السلام وإبطال خلافة أبى بكر ، وإن كان برهانيا بإثبات العصمة والنس ، والثانى جدلى باعتبار ١٥ عدم اعتبارها - يندفع ما قيل إن كلامه خارج عن طريق الموافق والمخالف ولا يوافق أحدهما . وبما ذكرناه يوافق للموافق ؛ بل هو عين للموافق . وبما بيناه [ من ] معنى العقل باختلاف معناه ، وتفسير كلامه ، متناسبا مراده ، يندفع أيضا التناقض والتدافع والتخالف فى كلامه كما ظن بعض الناظرين ، حيث قال : بين الاستخلاف من جهة السان والإجماع تناقض ؛ وبين الاستقلال بالسياسة والمشاركة تدافع ؛ والحكم بالمخالفة بين ٢٠ العقل والعلم تخالف ؛ ومن غيرها من الفقرات كذلك يظهر بأدنى تأمل بلا ريب .

وتصدى بعض الفضلاء لدفع التدافع عن كلامه ، حيث الراد بأصيل العقل والاستقلال بالسياسة الخلافة الحقيقية ، وبالمشاركة فيها المجازية ، وبه يدفع التدافع

فاعتبروا يا أولى الأبصار ، كيف به يدفع التدافع والإنكار . ولم دخل في الحقيقة والمجاز في هذا المقام ، وبم تحصل المناسبة في أجزاء الكلام .

على أن من قال بالتدافع وعدم الواقعة لا يقول إلا أن بعض كلامه يخالف بعضه ، فتدافع بين كلامين ، وظاهر كلامه لا يوافق أحدا من المذهبين : فالقول الأول محمول على الحقيقة ، والثاني بالمجاز وهو غنى بالقول بالتدافع ولا يدفع به التدافع ، ولا يحصل به للواقعة لا في اللفظ ولا في المعنى ، كما لا يخفى على أولى النهى .  
قوله :

« ثم يجب أن يفرض في العبادات أمور لا تتم إلا بالخليفة تنويعها به وجذبها إلى تعظيمه ، وتلك الأمور هي الأمور الجامعة مثل الأعياد ، فانه يجب أن يفرض اجتماعات مثل هذه ، فإن فيها دعاء للناس إلى التمسك بالجماعة ، وإلى استعمال عدد الشجاعة ، وإلى المنافسة ، وبالمنافسة تدرك الفضائل ، وفي الجماعات استجابة الدعوات ، ونزول البركات ، على الأحوال التي عرفت من أقوالنا » .

قوله : « يجب أن يفرض » : أى يجب على السان أن يفرض . . . الخ ، صريح بين أن يكون الخليفة منصوبا ومنصوصا حتى يفرض له العبادات لارتفاع شأنه ، وإظهار عظمته وعلو مكانه ، واشتهاره بين الناس . ناه الشيء ينوء : أى ارتفع ؛ ونوء به : أى شهره وعرفه . والأعياد : جمع عيد ، وإيراد لفظ [ الأعياد ] لإدخال<sup>(١)</sup> الجماعات ظاهرة ، ويوم التدبير كناية . والمنافسة : الرغبة والمبادرة إلى طاعة الله ، والنهي والتفاخر ؛ وفي رغبة البعض إلى البعض فائدة كبيرة<sup>(٢)</sup> وقع عظيم .

وحاصله أن وضع هذه العبادات بهذه الكيفية الجمعية لقوايد : (أولها) لتعظيم شأن الخليفة ، وارتفاع حاله ودرجته بين الناس على رؤوس الأشهاد ؛ و(ثانيها) لترتيب المدينة ،

(١) في ط الإدخال . (٢) في ط كثيرة .

وترتيب للثبوت ، لدفع الحماء بالجهد باستعمال عدد الشجاعة والترغيب ، وتلك الفضائل بالموعظة الحسنة وبالفتنة المحسنة بين جماهير الأتباع في الإسلام ؛ وثالثها لاستجابة الدعوات ، ونزول البركات ، ودفع البليات ، بالاجتماع<sup>(١)</sup> في الدعوات : لأنه لكل نفس أثر خاص ، وربط مخصوص معين بمبدأ وموجد لا يوجد في غيره . وإذا اتفقوا واجتمعوا في أمر فسي أن يقرب وقوعه ، ويبعد عن رده عنهم ، لأن حرمان الجميع • من<sup>(٢)</sup> الغرض الرفيع يدفع . وفي الاجتماع والاتفاق مصالح كثيرة ، وفوائد عديدة لا يعد ولا يحصى .

وظاهر كلام الشيخ يدل على أن وجوب صلاة الجمعة والعيدين كالجهاد لا يتحقق إلا في زمان الإمام المتمكن ، وبدون زمان حضوره لا يتحقق كما هو الحق ؛ وهذا أيضا من خواص المذهب الإمامي<sup>(٣)</sup> ، وإن كانت هذه المسألة مختلفاً<sup>(٤)</sup> فيها عندهم ، ١٠ . وتفصيلها في كتب الفقه .

وقوله : « عرفت من أقوالنا » : أى في الفصل الأول من المقالة العاشرة ، وفي الفصل الثاني في إثبات النبوة ، وفي الفصل الرابع منها في عقد المدينة وغيرها في غيرها .  
قوله :

« وكذلك يجب أن يكون في المعاملات معاملات يشترك<sup>(٥)</sup> فيها ١٥ الإمام ، وهي المعاملات<sup>(٦)</sup> التي تؤدي إلى ابتناء أركان المدينة مثل المناكحات والمشاركات الكلية . ثم يجب أن يفرض أيضا في المعاملات المؤدية إلى الأخذ والإعطاء سننا يمنع وقوع الغرر والحيف ؛ وأن يحرم

(١) في ط بالإجماع . (٢) في ط عن . (٣) في ط الإمامية . (٤) في ط مختلفة .

(٥) في ط ، والنسخة للطبوعة من إحيات الشفاء ج ٢ ، ص ٦٥٤ : يشترط .

(٦) وهي المعاملات : سقطت في ط ووردت في النسخة للطبوعة من إحيات الشفاء ، ج ٢

ص ٦٥٤ .

(٦ - توفيق الصليبي)

المعاملات التي فيها غرر ، والتي يتغير فيها الأعواض قبل الفراغ من الإيفاء والاستيفاء ، كالصرف والنسيئة وغير ذلك ، وأن يسن على الناس معاونة الناس ، والذب عنهم ، ووقاية أموالهم وأنفسهم من غير أن يفرم متبرع فيما يلحق تبرعه .

٥ « وأما الأعداء والمخالفون للسنة ، فيجب أن يسن مقاتلتهم وإفناءهم بعد أن يدعوا إلى الحق ، وأن يباح أموالهم وفروجهم ؛ فإن تلك الأموال والفروج ، إذا لم تكن مدبرة بتدبير المدينة<sup>(١)</sup> الفاضلة ، لم تكن عايدة بالمصلحة التي يطلب المال والفروج لها ، بل معينة على الفساد والشر .

١٠ « وإذا لا بد من ناس يخدمون الناس<sup>(٢)</sup> ، فيجب أن يكون أمثال هؤلاء يجبرون على خدمة أهل المدينة العادلة . وكذلك من كان من الناس بعيدا عن تلقن<sup>(٣)</sup> الفضيلة ، فهم عبيد بالطبع مثل الترك والزنيج ، وبالجملة الذين نشأوا في غير الأقاليم الشريفة<sup>(٤)</sup> التي أكثر أحوالها أن ينشأ فيها أم حسنة الأمزجة صحيحة القرايح والعقول .

١٥ « وإذا كانت غير مدينته<sup>(٥)</sup> مدينة لها منة حميدة لم يتعرض لها ، إلا أن يكون الوقت يوجب التصريح بأن لا منة غير السنة النازلة : فإن الأمم

(١) سغلت في ط ، ووردت في النسخة للطبوعة من إحيات الشفاء ، ج ٢ ص ٦٥٥ .

(٢) في ط : وإذا لا بد للناس من الخدم . (٣) في النسخة للطبوعة من إحيات الشفاء : تلقى .

(٤) سغلت في ط . (٥) في ط ، وفي النسخة للطبوعة من إحيات الشفاء : مدينة .

والمدن إذا ضلّت فسنّت عليها سنة<sup>(١)</sup> ، فانه يجب أن يؤكد إلزامها ،  
وإذا أوجب إلزامها ، فربما أوجب توكيدها أن يحمل عليها العالم بأسره .

« وإذا كان أهل المدينة الحسنة السيرة تجد هذه السنة أيضا حسنة

محمودة ، ويرى في تجديدها إعادة أحوال مدن فاسدة إلى الإصلاح ، ثم

صدقت<sup>(٢)</sup> بأن هذه السنة ليس من حقها أن يقبل ، وكذبت السان •

في دعواه أنها نازلة على المدن كلها ، كان في ذلك وهن عظيم يستولى على

السنة ، ويكون للمخالفين أن يحتجوا في ردها بامتناع أهل تلك المدينة

فنها ، فحينئذ يجب أن يؤدب هؤلاء أيضا ، ويجاهدوا ، ولكن مجاهدة

دون مجاهدة أهل الضلال الصرف ، أو يلزموا غرامة على ما يؤثرونه ،

ويصحح عليهم أنهم مبطلون . وكيف لا يكونون مبطلين ، وقد امتنعوا ١٠

عن طاعة الشريعة التي أنزلها الله تعالى ! فان أهلكوا فهم لها أهل ، فان

[في] هلاكهم فسادا لأشخاصهم ، وصلاحا باقيا ، وخصوصا إذا كانت

السنة الجديدة أتم وأفضل . ويسن أيضا في بابهم أنهم إذا رؤيت مسألتهم

على فداء أو جزية فعل . وبالجملة يجب أن لا<sup>(٣)</sup> يجري هؤلاء والآخرين

مجرى واحدا . ١٥

« ويجب أن يفرض عقوبات وحدودا ومزاجر يمنع<sup>(٤)</sup> بذلك عن

(١) سقطت في ط . (٢) في ع صرحت . (٣) سقطت في ط ، ووردت في النسخة

الطبعة عن الهيئات الشفاء : لا يجرهم . (٤) في ط ، والنسخة الطبعية عن الهيئات الشفاء : يمتنع .

معصية الشريعة ، فليس كل إنسان ينزجر لما يخشاه في الآخرة . ويجب أن يكون أكثر ذلك في الأفعال المخالفة للسنة ، الداعية إلى فساد نظام المدينة ، مثل الزنا والسرقة ومواطأة أعداء المدينة وغير ذلك : فأما ما يكون من ذلك مما يضر الشخص في نفسه ، فيجب أن يكون فيه تأديب<sup>(١)</sup> لا يبلغ به المفروضات ، ويجب أن يكون السنة في العبادات والمزاجات والمزاج معتدلة لا تشدد فيها ولا تساهل ، ويجب أن يفوض كثير من الأحوال خصوصا في المعاملات إلى الاجتهاد ؛ فإن اللأوقات أحكاما لا يمكن أن يضبط . وأما ضبط المدينة بعد ذلك بمعرفة ترتيب الحفظة ، ومعرفة الدخل والخرج ، وإعداد أهب الأسلحة والحقوق والثغور وغير ذلك ، فينبغي أن يكون ذلك إلى السائس من حيث هو خليفة ، ولا يفرض فيها أحكام جزئية ، فإن في فرضها فسادا ، لأنها تتغير مع تغير الأوقات ، وفرض الكليات فيها مع تمام الاضرار غير ممكن ، فيجب أن يحمل ذلك إلى أهل<sup>(٢)</sup> المشورة . . . . .

وهي ظاهرة غنية عن الشرح ، وتفصيلها مذكور في كتب الفقه . ومن هنا إلى آخر الفصل ، لا يتعلق كله بفرضنا تعلقا تاما ، لأن غرضنا في تفسير هذا الفصل تبيان أن كلام الشيخ في أصول الكلامي يطابق أصل الإمامي ، وأكثر ما ذكره هنا إلى آخر الفصل غريب عن هذا الفرض والاعتبار ، وكل ما دخل له في هذا الاعتبار قسره ، وما لا دخل له تركه ، لئلا يطول الكلام . ولا يخرج عن الرام ، ولأن

(١) من قوله : فيجب أن يكون فيه تأديب . . . إلى قوله . . . لا تشدد فيها ولا تساهل ، سقط في ط ، وورد في النسخة للطبعة من إليات الشفاء .  
(٢) سقطت في ط ، ووردت في النسخة للطبعة من إليات الشفاء .

ما ذكره الشيخ من ههنا إلى آخر الفصل ، بضه من فروع الفقه ، وبضه من الأخلاق . ولو فصلنا الأول لصار هذا الفصل [ من ] كتاب فروع الفقه ، ولو فصلنا الثاني لكان من كتاب الأخلاق ، وكلاهما مفصل مذكور في مواضعه<sup>(١)</sup> ، فالأولى ترك الإكثار ، واختيار الاختصار ، يعرض ماله دخل في هذا<sup>(٢)</sup> الاعتبار ، لأنه هو أولى عند أولى الأبصار ، ولأن ما هو مذكور ههنا غنى عن الشرح والبيان ، وعن التفصيل والتبيان ، لعدم اتساق البصيرة واتساح اللطالِب ؟ وما ذكره الشيخ مختصر مفيد ، وإجمال لطيف مورد بالفاظ موجزة مع إشارات موضحة ؟ ولو شرحنا بالتفصيل ، وقررنا بالتذليل ، خرج عن هذا النظم والترتيب ، وحسن التقريب ؛ ولو كان [ في ] بعض عباراته<sup>(٣)</sup> اتساق أو اشتباه في الجملة فسرناها ، وإن لم يكن لها دخل في غرضنا ؛ وأما<sup>(٤)</sup> إذا لم يكن شيء منها ، فتفسيرها تطويل بلا فائدة ، وتقديرها تكلف بلا حاجة ، فيكون مملا وإن لم يكن مملا ، فتركها أصوب عند أهل الأدب ؛ وأما الشيخ ذكر هذه للسائل ههنا لابتغاء إظهار شأن الخليفة بها .

ويشتمل كتابه على جميع أقسام الحكمة من النظرية والعملية : لأن مطلق العلم سواء كان تصوريا أو تصديقا ، يتقسم بقسمة أولية على قسمين :

١٥ إما أن لا يتعلق بأعمال [ أو ] بكيفياتها أصلا ، أو يتعلق ؛ والأول يقال [ له ]  
حكمة نظرية ، والثاني عملية ، وهي تنقسم بقسمة أولية على قسمين :

٢٠ إما أن لا يتعلق بالجوارح والأركان ، بل يتعلق بالنفس وأحوالها ، أو يتعلق .  
الأول علم الأخلاق ، والثاني الفقهيات ، وهي تنقسم بقسمة أولية على أربعة أقسام :  
عبادات وطاقات وعقود وحدود ؛ والأول بأقسامها مذكور في هذا الكتاب مفصلا ،  
والثاني مجملا . وتفصيل الأول من الثاني مذكور في كتب الأخلاق ، وتفصيل الثاني

(١) في ط ، مواضعها . (٢) إلى هنا ينتهي الكلام الذي سقط في ع وورد في ط ،  
وأشرفا إلى بدايته في س ٧٤ هامش ٤ ؛ وما يأتي بعد ذلك من كلام مبتدأ بقوله : ترك الإكثار  
واختيار الاختصار . . . الخ ، تنفي في إرادته النسخة . (٣) في ط : ههنا .  
(٤) في ط ، ع : عبارته . (٥) سقطت في ع .

من الثاني مذكور في كتب الفقهاء رحمهم الله تعالى . وفصل في النظرية إشارة إلى أن كمال النفس ودرجاتها بلزدياد النظرية ؛ فكلاما (١) ازدادت الحكمة النظرية ترفت النفس إلى أعلاها ؛ وأجل في العملية ، لأن هذا القدر كاف لارتباط النفس بعالم العقلة بالأخلاق للرزية بالأفعال الحسنة .

- قوله : « يمنع وقوع الضرر » : أى البيع قبل التصرف ، مثل الحيتان في الماء .  
قوله : « كالصرف » : الصرف في الأصل بمعنى التغير عاما ، وإذا أضيف إلى أى شيء فله معنى خاص ؛ والصرف للمنع في المعاملات بالاضاق هو بيع الثمن بالثمن مع التفاضل .  
قوله : « من كان من الناس بعيدا عن تلقن الفضيلة ، فهم عبيد بالطبع » : [ يعنى ] كل أناس لا يستعدون لتحقيق (٢) الكمال والترقى من مرتبة الحيوانية إلى مرتبة الإنسانية ؛ وكآلامهم وسيل نجاتهم خدمة الإنسان الفاضل وإطاعته ومتابته وإلا هلك كالحياة الأصلية (٣) . و« هم عبيد » : أى للخدمة وعدم الاستقلال بالرأى (٤) . « بالطبع » : أى بالخلقة والحيطة ، لا بالبيع وغيره من أسباب التصرف ؛ وكل الأدنى عبيد بالحقيقة للأعلى بهذا المعنى ، ولهذا يقول الأدنى للأعلى في التعارف للتواضع : أنا عبدكم ، وأنا من عبيدكم ، ليس بخلاف لهذا المعنى ، فافهم . قوله : « صحيحة القرائع والعقول » : القرائع جمع القرعة ، المراد ههنا الطبيعة ، والمراد بالعقل ههنا الإدراك ، وهو المعنى الرابع من الأربعة المذكورة ، أى صحيح الطبع وصحيح الإدراك . قوله : « دون مجاهدة أهل الضلال الصرف » : الظاهر المراد بأهل الضلال الصرف الكافر الحزبي بمقابلته الكتابي ، والمجاهدة معه أحد من مجاهدة الكتابي ، لأنه لا يقبل منه إلا الإسلام أو القتل ، بخلاف الكتابي يقبل منه الجزية و[له] الأمان وغير ذلك من الإحسان ؛ وإن عم أهل الضلال من اللاحدة والكفار فلا يقبل من اللاحدة إلا القتل . قوله : « ويصحح عليهم » : أى يبين أو يرهن على المخالفين من أهل الكتاب ، وفي كيفية التصحيح عليهم خلاف :

قال بعض التكلمين وأكثر الفقهاء : لما ثبت نبوة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم

(١) في ط ، ع كجا . (٢) في ع قليل . (٣) في ط ، ع : الأهلية .

(٤) في ع الثاني .



في زمانه بإيجازه ، ثبت دينه بقوله وخبره ، ووصل إلينا بالتواتر . وتصحيح الدين في زماننا عبارة عن البيان والتفسير والتبيين والتقرير لا الاستدلال بحقيقته وإبطال غيره : لأن أصل ديننا في زماننا كضروريات الدين عندنا ، كوجوب الصلاة والصوم والزكاة وغيرها ، ولا يجوز الاستدلال عليها . وقال أكثر للتكلمين من المحققين وقليل من الفقهاء ما يستفاد من كلام الحكماء .

فالأولى والأخرى إذا تكلمنا مع صاحب الأديان ، فأثبتنا ديننا بالبرهان ، وأبطلنا غيره من الأديان ، ليظهر لهم <sup>(١)</sup> حقيقة الإسلام ، رسخ في قلوبهم الإيمان ليعلموا أن غلبتنا عليهم ليس بمجرد الاستيلاء والاعتدار كسلطين الجور والملك ، بل لحقيقة ديننا في الطريق والسلوك .

- والحق مع المحققين من التكلمين ، لأن آمنتنا صلوات الله عليهم أجمعين استدلووا على إثبات الدين في المناظرات مع المخالفين . وأكثر للسائل الكلامية <sup>(٢)</sup> في كتب التكلمين لاثبات الدين ، لتحصيل اليقين بالبرهان المبين ، بل مبني على الكلام لاثبات الدين بالبراهين ، على قانون الشرع المبين ، لئلا يكونوا من الظانين <sup>(٣)</sup> التقليديين . وما ورد في بعض الأخبار [ من ] منع المناظرة وذم التكلمين ، المراد منه منع العاجزين وذم المجادلين ، لا الكاملين ولا المستدلين على المعارف على نهج الصدوق واليقين ، وإلا لا يمدح الصادق عليه السلام المشام بالمناظرة مع المخالفين ، وإلا بماذا يحصل الفرق بين المهتدين والتقليديين .

- على أن التقليد لا يجوز في المعارف وأصول الدين عند المحققين ؛ والتقليد لا يضمن ولا يفي عن اليقين . نعم ، لا تكون المناظرة مع الملاحدة الذين يخرجون عن الدين وفي تحليل دعاتهم لا يحتاج إلى البرهان ولا إلى التبيين . وقياس المعارف من أصول الدين ، على الضروريات من فروع الدين ، مع ظهور القانون خارج عن قانون المناظرين ، ولا يضرنا ما نقل عن الاخباريين ، ولو سلمنا مقدماتهم لا يجرى إلا في فروع الدين . قوله : « وخصوصا إذا كانت السنة الجديدة أتم وأفضل » : وفي هذا الترقى إشارة

(١) سقطت في ط . (٢) للسائل الكلامية . سقطت في ع .

(٣) سقطت في ع .

إلى رد قول بعض المتكلمين ، وترجيح قول بعض الآخرين لاختلافهم فيها بينهم . قال بعضهم : كل نبى آت بعد نبى آخر ، ونسخ شريعته ، فاللاحق أفضل من سابقه ، وسنته أتم من سنته . وقال بعضهم : لا يلزم ذلك ، لأن الأنبياء عليهم السلام كالأطباء لمعالجتهم نفوس أمتهم بمناسبة أحوالهم ومصالحهم ، ولو كان عيسى في زمان موسى فعل ما فعل موسى وبالعكس ؛ ولهذا قال بعضهم : إن إبراهيم عليه السلام أفضل الأنبياء والمرسلين بعد<sup>(١)</sup> سيد المرسلين ، وموسى أفضل من<sup>(٢)</sup> عيسى ؛ وبعضهم تردد وتوقف في هذه<sup>(٣)</sup> المسألة ، ودلائلهم مع النقود والرود مذكورة في كتبهم للبسطة لا نذكرها لعدم احتياجنا هنا . وظاهر كلام الشيخ ترجيح قول الثانى لأنه أقرب إلى التحقيق والصواب ، كما لا يخفى على أولى الأبواب .

- ١٠ قوله : « مسألتهم » : أى مصالحهم . قوله : « ويجب ألا يجرى هؤلاء والآخرون » : أى لا يجرى الذى والخرى مجرى واحدا فى الأحكام والعقوبات والمعاملات معا<sup>(٤)</sup> .  
قوله : « بما يضر الشخص فى نفسه » : [ أى ] لا يتعدى إلى غيره ، كما كل الطين ، ولا يكون من شأنه أن يتعدى إلى غيره أيضا . قوله : « ويجب أن يفوض كثير من الأحوال خصوصا فى المعاملات إلى الاجتهاد » : وفيه ترجيح وتفصيل لطيف ، لأن الفقهاء قد اختلفوا وقالوا<sup>(٥)</sup> أولا : هل يجب الاجتهاد ، أى استنباط الأحكام الجزئية الفرعية من الأحكام الكلية الشرعية أم لا ؟ قال الاخباريون : لا ، لأن أحكام الدين يتم بالشرع المبين ؛ وقال الاستدلاليون : وجب استقراغ الوسع لتحصيل الأحكام الجزئية ، لأن الأحكام متناه ، وأحوال الأشخاص باختلاف الأزمان غير متناه ، فوجب استنباط الأحكام الجزئية من الأحكام الكلية<sup>(٦)</sup> ، لتلايق الشيء بلا حكم . وظاهر كلام الشيخ ترجيح قول الاستدلاليين على قول الإخباريين . وقوله : « خصوصا فى المعاملات » : يعنى إذا نظر فى دلائل الفرقين بنظر العدل والإنصاف ، من غير ليل والاعتساف ، حصل بعد النقود والرود أن الاجتهاد لازم<sup>(٧)</sup> فى المعاملات ، لتضيقها فى الأزمان والأوقات ، فلا يمكن أن يحصل الكفاية فيها بأحكام الأصول المنضبطة لتضيقها وعدم انضباطها ، وإن [ كان ] يمكن أن يحصل الكفاية فيها<sup>(٨)</sup> فى العبادات ، لأنها قريب

(١) فى ط بنير . (٢) سقطت فى ط . (٣) فى ع بإثبات ، بدلا من : فى هذه .  
(٤) فى ط معها ، وسقطت فى ع . (٥) سقطت فى ع . (٦) سقطت فى ع .  
(٧) فى ع لا يجرى . (٨) فى ط ، ع : منها .

بالانضباط ؛ وهذا التفضيل اللطيف لا نجد في كلام القمية .  
قوله : « وإعداد أهب الأسلحة » : الأبهة بالضم العدة ، تأهب استعد ، وأبهة  
الطرب عدها ، والجمع أهب ، وبالفتح جمع إهاب ككتاب ، الجلد مالم يدبغ .  
قوله :

- « ويجب أن يكون السان يسن أيضاً في الأخلاق والمبادات سننا .  
يدعو إلى العدالة التي هي الوساطة . والوساطة تطلب في الأخلاق  
والمعادات <sup>(١)</sup> بجهتين : فأما ما فيها من كسر غلبة القوى <sup>(٢)</sup> فلاجل زكاه  
النفس خاصة واستفادتها <sup>(٣)</sup> الهيئة الاستعلائية ، وأن يكون تخلصها من  
البدن تخلصاً قنياً ؛ وأما ما فيها من استعمال هذه القوى لمصالح دنيوية ؛  
وأما استعمال اللذات فلبقاء البدن والنسل ؛ وأما الشجاعة فلبقاء المدينة . ١٠  
والرذائل الإفراطية يجتنب لضررها في المصالح الإنسانية ، والتفريطية  
لضررها في المدينة . والحكمة الفضيلة التي هي ثالثة العفة <sup>(٤)</sup> والشجاعة ،  
فليس يعني بها <sup>(٥)</sup> الحكمة النظرية ، فإنها لا يكلف فيها التوسط البتة ،  
بل الحكمة العملية التي في الأفعال <sup>(٦)</sup> الدنيوية والتصرفات الدنيوية ،  
فإن الإمامان في تعرفها <sup>(٧)</sup> ، والحرص <sup>(٨)</sup> على التفنن بالنفس <sup>(٩)</sup> في توجيهه ١٥  
القوايد من كل وجه منها ، واجتناب أسباب <sup>(١٠)</sup> المضار من كل وجه ، حتى

(١) سقطت في ع . (٢) في ط المعري ، وفي ع وردت القراءتان : المعري والقوى ،  
وحكنا في النسخة المطبوعة من إحياء الشفاء . (٣) في ط ما يستفاد بها ، وفي ع وتستفاد بها .  
(٤) سقطت في ع . (٥) في ط فني به . (٦) في ط ، ع الأحوال .  
(٧) في ط تعرفها ، وفي ع حققتها . (٨) في ط ، ع الخوض .  
(٩) سقطت في ط وفي النسخة المطبوعة من إحياء الشفاء ، ووردت في ع .  
(١٠) سقطت في ط ، ع ، ووردت في النسخة المطبوعة من إحياء الشفاء .

يتبع ذلك وصول أصدقاء ما يطلبه لنفسه إلى شركائه ، أو يشغله عن اكتساب الفضائل الأخرى ، فهو الجريزة ، وجعل اليد مغلولة إلى العنق إضاعة من الإنسان نفسه وعمره وآلة صلاحه وبقائه إلى وقت استكماله .

« ولأن الدواعي شهوانية وغضبية وتديرية ، فالفضائل ثلاثة :

- ٥ هيئة التوسط في الشهوانية ، مثل لذة المنكوح والمطعم والملبوس والراحة ، وغير ذلك من اللذات الحسية والوهمية<sup>(١)</sup> ؛ وهيئة التوسط في النفسانيات كلها مثل الخوف والغضب والغم والأثرة والحق والحسد وغير ذلك ؛ وهيئة التوسط في التديرية . ورؤوس هذه الفضائل عفة وحكمة وشجاعة ، ومجموعها العدالة ، وهي خارجة عن الفضيلة النظرية ، ومن اجتمعت له معها الحكمة النظرية فقد سعد ، ومن فاز مع ذلك بالخواص النبوية ، كاد أن يصير ربا لإنسانيا ، وكاد<sup>(٢)</sup> أن يحل عبادته بعباد الله تعالى<sup>(٣)</sup> وهو سلطان العالم الأرضي وخليفة الله فيه » ، والحمد لله رب العالمين .

قوله : « ورؤوس هذه الفضائل عفة وحكمة وشجاعة ، ومجموعها العدالة » : وقد علمت من هذا الكتاب أن للنفس الإنسانية قوتين : قوة إدراكية لاتعلق بكيفية العمل أصلا ، وتسمى قوة نظرية ، وبهذا الاعتبار تقبل صور الحقائق بقدر الاستعداد عن واهب الصور ، وكلما كان القبول فيها أزيد وأكثر صارت النفس أشرف وأنور

(١) من قوله : هيئة التوسط في الشهوانية ... إلى قوله : .. من اللذات الحسية والوهمية ، سقط في ط وورد في ع ، وفي النسخة المطبوعة من الهيات الشفا .

(٢) في ط وكاتب . (٣) بعباد الله تعالى : سقطت في ع .

- حتى تصير إلى حالة لا يكون بينها وبين مفيضها حجاب ، وإذا ارتفع <sup>(١)</sup> الحجاب استغنت عن الأسباب ؛ وقوة عملية ، وهي تفعل وتتصرف في الأبدان بقدر صلاح حالها ، ومبدأ أحوالها في الأبدان ثلاثة : مدبرة وشهوة وغضب ؛ والتدبير لحصول مراد الشخص على وفق إرادته ، والشهوة ليجلب النفع موافقا لطبيعته ، والغضب لدفع الضرر لطبعه . والحكمة في الأعمال هي إصلاح قوة مدبرة عملية هي متوسطة بين الجرزة • التي هي إفراط هذه القوة والبلادة التي هي تفریطها ، وبينهما مراتب . والصفة إصلاح قوة الشهوانية ليحصل لها هيئة متوسطة ، وهذه الهيئة للتوسطة بين الفجور الذي هو إفراط هذه <sup>(٢)</sup> القوة ، والجمود الذي هو تفریطها <sup>(٣)</sup> ، وإذن كانت [ هذه الحالة ] ملكة هي العفة ، وفيها بينهما مراتب . والشجاعة إصلاح قوة غضية ليحصل لها هيئة متوسطة بين التهور والجبن ، وإذن كانت هذه الحالة ملكة هي الشجاعة ، وفيها بينهما ١٠ مراتب ، سواء كانت باعتبار نفس العمل أو العلم بكيفيته . والعدالة عند الجمهور عبارة عن كيفية متوسطة بين الإفراط والتفریط [ أي ] ملكة ؛ فيثبت يصدق على جميع هذه الثلاثة عدالة . وظاهر كلام الشيخ : « ومجموعها العدالة » يدل عليه ؛ وأما عندي ما بين <sup>(٤)</sup> طرفيها متوسطات ، والعدالة هي التوسط الحقيقي ، ويمكن حمل كلام الشيخ عليه ، ونحن نحمل عليه <sup>(٥)</sup> ونقول : العدالة هي كيفية وسطانية حقيقية ، ١٥ لا ميل لها إلى أحد جانبيها ككففي الميزان ، تابعة لحكم الرحمن ، حصل <sup>(٦)</sup> لها التشابه بوجه التمام ، وحينئذ كانت معينة لتحصيل كمال النظرى ، وللقرب إلى جناب الأزلى .

- فالعدالة هي اعتدال ، وكلها ملكة ، والمعتبر والاعتماد في جميع الحكمة العملية عدالة ، لأنها هي هيئة وسطانية حقيقية معينة لكمال النفس ؛ والحكمة العملية لتحصيل الاستعداد لكمالها القطرية ، ليفيض على النفس بها من مفيضها ؛ والبدن وما يتعلق به ٢٠ آفة في الحقيقة لتحصيل الكمالات الأبدية للنفس الناطقة ؛ فإن قوت ، وزادت الأهوال البدنية عن حد التوسط ، استعلت على النفس ، ولا يطيعها ؛ وإن ضغمت <sup>(٧)</sup> ، عجزت عن تحصيل ما توقفت عنه <sup>(٨)</sup> ؛ مثلا كالفرس آفة للجهاد ، لو كان قويا لا يطيع

(١) في ط ، ع : ارتفعت (٢) سقطت في ع . (٣) هو تفریطها : سقطت في ع .

(٤) سقطت في ع . (٥) سقطت في ع . (٦) في ط ، ع : وحصلت .

(٧) في ع ، ضافت . (٨) في ع : ما وقفت منها ، وفي ط : ما توقفت عنها .

الراكب ، وإن كان ضعيفا لا يحصل منه ما قصده ، وعلى التقديرين مانع عن وصوله إلى مرامه . فيكون التوسط الحقيقي في الحكمة العملية <sup>(١)</sup> كمال ، وغيره بقدر انحرافه عنه وبإل ، والصراط المستقيم في الأفعال والأعمال هو العدالة ، والخروج عنها وبها وعليها هي الحسارة ، لأن الكمال فيها ، لا عنها ولا بها و [لا] عليها ، والكمالات العملية كلها راجعة إليها ، ولهذا قال : « ومجموعها العدالة » ، ومؤيد ما حملناه قول الشيخ : « تخلصا عن البدن تخلصا قويا » ؛ والتخلص النقي إنما يحصل بالتوسط الحقيقي ، لأن التوسط الحقيقي بين الأضداد بمنزلة الخلو عن الأضداد ، ولا يحصل بمجرد التوسط بين الإفرات والتفریط التخلص تخلصا قويا ، وإن حصل منه تخلص ما <sup>(٢)</sup> .

١٠ وإذا عرفت هذا فاعلم أن الإنسان متحصل من جوهرين : جوهر مجرد بسيط نوراني ملكي من جنود الرحمن ، وجوهر جسمي مركب ظلماني من جنود الشيطان . ومبدأ الأفعال الإرادية الحيوانية في الإنسان ثلاثة : وهم وشهوة وغضب ، ولها جنود كثيرة ؛ لكن رئيس كلها وهم ، وهو مدبر محركات <sup>(٣)</sup> البدن في الحركة الإرادية ، وهو في الفطرة خادم <sup>(٤)</sup> من خدام جوهر ملكي ؛ ولكنه لما كان له في البدن سلطنة عظيمة ، نازع العقل في أمور كثيرة ؛ ويقدر غلبة أحدها على الآخر يظهر الصلاح والفساد [ في ] الأفعال الإرادية الحيوانية ؛ ولو كانت القوة للملكية أغلب كان الصلاح أزيد ؛ ولو كانت القوة الوهمية أغلب كان الفساد أزيد ، وهذا دائر بينهما حتى يصير أحدهما خادما ومطيئا والآخر مخدوما ومطاعا .

٢٠ وإذا صار الوهم مدبرا حاكما مستقلا ، يقال له جبرزة . ويقدر زيادة آثار الوهم في البدن احتجب نور البصيرة ، وزاد الظلمة حتى يصير أعمى وأصم ، وصار الشيطان الإنسي حاكما سلطانا في البدن ، وكان ظلامانيا ، وعماله شهوة وغضب وهوى ، وصارت القوة للملكية خادمة ، وإذا صارت القوة للملكية خادمة ، يسلب عنها لباس الملكية ، ويلبسها لباس الشيطنة ، ويلبس <sup>(٥)</sup> بالكفر والعصية ويتبدل السعادة بالشقاوة ؛

(١) في ط ، العلية . (٢) سقطت في ط . (٣) في ج لمركات .

(٤) في ط ، ح : ختم . (٥) في ج ويلبس .

وضاعت رتبة الإنسانية ، وصارت ظلمانية ، ويدها مغلولة إلى عتقها ، ولا يمكن الخلاص لها ، ويستحق العذاب الأليم ولا يخلص أبداً عن الجحيم ، وذلك هو الحشران اللين ، وينادى لها من أفق مبين : « أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضلّه الله على علم وختم على سمعه وقلبه ، وجعل على بصره غشاوة ، فمن يهديه من بعد الله أفلا تذكرون » (١) ،  
ويفسد نظام الدنيا والعقبى أفلا تبصرون .

وإذا كان السلطان هو نفس الرحمن ، وصار الشيطان وجنوده مغلولة وخادمة ومطبعة ، يسمع من ملكوت قلبه أن حزب الله هم الذين ، وأن حزب الله هم للفلاحون ، والله يتم نوره ولو كره المشركون ، وصار بجميع القوى من السعداء (٢) والأولياء من الصالحين ، وأولئك من اللقيين ، وكانوا في جنات النعيم ، ويزيل عنهم الخوف والحزن ، « ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون » (٣) ،  
وخلص عن (٤) جميع الضرر والشر ، وهو عند ملك مقتدر ، وعرف أن هذه السعادة الأخروية ، والكلمات الأبدية ، حاصلة من تدبير العقل ورفع الجهل ، على قانون الحكمة النظرية ، وهى العلم بحقائق الأشياء على ما كان بقدر الطاقة البشرية ،  
ومعاقبة الحكمة العملية ، وهى الوسطانية الحقيقية فى الأعمال الدنية .

وإذا علم حقائق الأشياء على ما كان عليها ، فلم ضرورة حال صلاحها وفسادها ؛ وإذا علم صلاحها وفسادها صلح (٥) أن يكون هادياً مرياً ومنجياً ؛ وإذا لم يعلم حقائق الأشياء كان ضالاً ومضلاً وهالكا ومهلكا . فظهر أن تربية الإنسان بدون الحكمة والعرفان باطل ووبال ، والرياسة بدون الحكمتين ضال وإضلال ، ووجود الوهم والخيال والهوى والشهوة والغضب والرجاء كمال ، ومتابعتهم وإطاعتهم ورياستهم ضال وإضلال ، لأن وجودها آلة للكمال ، ومعدنات للعروج بدار الوصال ، لأن تزيات الإنسان بدرجات الكمالية ،  
والاتصاف بالصفات الجامعية ، والسير من الملك إلى الملكوت ، والطيران من الناسوت إلى اللاهوت ، والعروجات والتزولات من الجزئيات إلى الكليات ، ومن المحسوسات

(١) سورة الجاثية ، آية ٢٣ . (٢) من السعداء : سعت فى ط .

(٣) سورة يونس ، آية ٦٢ . (٤) فى ط وخلص من ، وفى ع وخلص .

(٥) فى ط ، ع : صلح .

إلى اللقولات ، لا تحصل إلا بها : فالإرشاد الكامل لمناسبة العباد موصل (١) ، والقرية الشاملة على قدر استعدادها منتجة .

على [ أن ] جانب العلم والعمل على ما ينبغي لا يمكن أن يحصل إلا من النبي والوصي وصاحب النفس القدس ، وهو خليفة الله في أرضه (٢) ، ولا ينبغي لغيره : لأن الوسط الحقيقي بين جميع العمليات والعلم بمقتضى الأشياء على ما كان عليها بقدر الطاقة البشرية بالموجودات ، بحيث يبرأ عن دنس الخطأ والخطيئات ، لا يحصل إلا لأصحاب المعجزات والكرامات ، وهو أجل البديهيات ، لا يحتاج إلى البينة وللؤيدات .

وقوله : « ومن اجتمعت له منها الحكمة النظرية قد سعد ، ومن فاز مع ذلك بالخواص النبوية ، كاد أن يصير ربا إنسانيا ، وكاد أن يحل عبادته بعد الله تعالى ، وهو سلطان العالم الأرضي وخليفة الله فيه » : ويتراءى من قول الشيخ وهو : « من اجتمعت له (٣) معها » : أى مع الحكمة العملية الحكمة النظرية قد سعد ، وبدون ضم الحكمة النظرية إليها لا يكون سعيدا . وإذا لم يكن سعيدا لزم أن يكون شقيا : لأن الوجود الخارجى في ظرف الخارج لا يخلو اتصافه من أحد (٤) التقيضين ، والشقى بما هو شقى لا يمكن أن يجعل غيره سعيدا . فلم أن تربية القدي يحصل منه السعادة ، ولا يخلو اتصافه من أحد التقيضين (٥) ، وترفع عنه الشقاوة ، لا يحصل بدون الحكمتين ؛ بل الحكمة العملية بدون النظرية لا يكون حكمة ، بل إما عمل زين له الشيطان بزينة الدنيا (٦) . . . . .

وعلم من قوله : « .. مع ذلك بالخواص النبوية كاد أن يصير ربا إنسانيا » ، أن جملة الحكمتين لا يكفي لتربية (٧) الكل على ما ينبغي إلا بالخواص النبي ، وهو (٨) كونه صاحب النفس القدس : لأن المراد بذى النفس القدسية ، من يخلص عن جميع الرذائل الفسائية ، خصوصا من الإعجاب بنفسه ، وهو أعظم الحجاب ، لأنه من خواص

(١) في ط : موصلة ، وسقطت في ع - (٢) في ع ، الأرض - (٣) سقطت في ط ، ع .  
(٤) سقطت في ع . (٥) قوله : « ولا يخلو اتصافه من أحد التقيضين » ، سقط في ع .  
(٦) يأتي بعد هنا في ط ، ع كلام لا تسهل قراءته ، وإذا قرئ فهو لا يؤدى معنى مستقيا ، ولهذا أثرت أن نضع مكانه قطا (س ٢١ - نسخة ط ، س ٩٤ نسخة ع) .  
(٧) في ط تربية ، وفي ع القرية . (٨) سقطت في ع .



- الشیطان ، وحجاب عن الرحمن ، ونموذ به من هذا الحصران : لأن الإنسان إذا نظر في نفسه ، وجد الكمالات الشاهقة ، والفضائل الرائقة ، من جميع الحكمتين ، وسلطنة التشأتین ، والاعتدال في الكونین ، بالاستحقاق الذي كان في نفسه ، وإن لم یسلم الظالمون یدیه ، وكان هو السلطان في نفس الأمر من مبدأه ؛ وكيف لا یجب بنفسه ، بل عرض له العجب ، وإن لم یسلم العلم بسجیه لغفلته أن هذا أيضا من ربه إذا صار حاكما برأسه . فلا یكون للربی علی ما یبغی إلا معصوما من ربه ، ومنصوبا من أمره <sup>(١)</sup> ، حتى یكون ربا إنسانیا یأذنه ، وتحل عبادته بأمره : فتحلیل العبادة لا یكون بدون العصمة بخواص النبوة ، ولا یتصف بخواص النبوة من النفس القدسية والعصمة في الأمة باتفاق السالمین ، إلا أمير المؤمنين وإمام اللقین صلوات الله علیه وآله للصومین : فهو الرب أي الربی <sup>(٢)</sup> بأمر ربه ، فوجب عبادته ، أي طاعته یأذنه ، بعد إطاعة نبیه في أرضه ، كما أمر في القرآن به : « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولی الأمر منكم » <sup>(٣)</sup> : لأنه هو سلطان العالم الأرضی ، وخليفة الله بعد النبی في أرضه . والخبر الذي یستفاد من قوله هو السلطان ، يدل علی أن الخلافة منحصرة به بعد نبیه ، ولا یجوز الشراكة معه لغيره . علی أن الخلافة في أرضه یكون منصبه ، لا منصب خلافة <sup>(٤)</sup> ، ولا ریب فيه . وهذه الفقرة أصرح من الفقرات السابعة لمواقفة مذهب الإمامية .
- وإذا لم یکف مع الاتصاف بالحکمتین التریة والخلافة ، فكيف من لم یتصف بشئ منها ، بل یتصف بنقیضها ، وصار مع ذلك خليفة في أرضه ، وما كان إلا هو الشیطان الإنسی في العالم الأرضی ؟ ومن لم یتصف بالحكمة ، ولم یکن صاحب النفس القدسية ، لم یسلم عن العجب والكبر والحسد والأمراض النفسانية الخفیة للملکة بالسکیة . فلا یستحق أن یكون حاکما ومریبا من ربه لغيره ، سببا لكل الناس بخصوصه وعمومه . والإنسان یجب أن یعلم أولا ثم یعلم ثانيا ؛ والمریض یعالج مرضه أولا ثم یعالج غیره ثانيا ؛ والمریض مع مرضه كيف یعالج غیره ! ومن <sup>(٥)</sup> لم یتصف بالتخلية والتخلية ، كيف یصف بها <sup>(٦)</sup> غیره ! ومن لم ينظر الدنيا وزینتها بنظر الحفارة بصره ، ولم یقلع عن قلبه حبها ورغبتها حقيقة ، فلا یكون وعظه موعظة ، ولا ینجو عن کیدها
- 
- (١) في ع بأمره . (٢) أي الربی : سقطت في ط . (٣) سورة النساء ، آية ٥٩ .  
(٤) في ط ، ع خلقه . (٥) سقطت في ط .  
(٦) في ط یوصف بها ، وفي ع یتصف معها .

ومكرها وحيلها بية ، ولا يخلو عن جميع شواهدا ومكايدها إلا من كان معصوما ، لأنه معصوم عن دواعي خلقه ، ولا يخرج عن غيره شيء إلا مكتسبه ، والكسب لا يزيل جميع ما في جلة الإنسان خلقه ، وإن كانت الحسنات ينهين السئات ، لكن الخلاص عن غرور الظلمات ، ورغوة المحسوسات ، لا يحصل إلا لمن خلع نفسه عن حجب المحسوسات ، بمشاهدة للمقولات ، أو يحصل له فطرة مرتبة للاستفاد ، ولا يحصل هذه إلا لمن (١) كان مؤيدا من مفيض الخيرات ، ولا يمكن الوصول إلى هذه الدرجات إلا بوسائط اللؤيدات ، وترتب للسليات بالأسباب ؛ ثم نظر إلى نفسه وحاله ، ومنه إلى مبدأه ومفيضه ، ولا يلتفت لغيره ، فعسى أن يهتدى بنور ربه .

ومؤيد هذا قول (٢) الشيخ في بعض رسائله هكذا : فإن أكل الناس عقلا ، وأصوبهم رأيا ، وأمثلهم طريقة ، وأحدم مذهباً ، من حسن نظره لنفسه ، وعمل لثوابه وورعه (٣) ، ونظر إلى الدنيا بعين بصير ، وأتق من مشاركة أهل الغفلة (٤) والتقصير ، وتسمع من السنة الأنام ، أفايص من عبر الأيام ، واستعرض أفانين الصور ، فليحس منها بدائع العبر ، وفهم عن الزمان ما يمثله تصاريف الحداث ، وتصفح صحايف اللوجودات ، فأشرف منها على غرائب التصنوعات ، فاستشف من وراء (٥) حجب المحسوسات ، لطايف أسرار المقولات .

وهذه الكلمات كلها بمضامينها مأخوذة من نهج البلاغة ؛ وهذا الرأي موافق لمذهب الإمامية ، ومخالف لمذاهب (٦) المخالفين كلها ، فلا ريب فيها . وإن كنت قريب مما (٧) ذكرناه فاطلب تصانيفهم ، وانظر أقاويلهم ، حتى [ إذا ] ظهر لك حقيقة الحال (٨) ، وتزيل عن بالك (٩) تصوير الخيال ، كنت موقناً بأنه لا ريب في هذا القول .

وبما ذكرناه بمذهب الإمامية من المسلكين ، أحدهما باثبات النص والعصمة ، وثانيهما بتحقيقات الفرقين ، وبمحملنا كلام الشيخ على كلا المسلكين ، يرتفع المناقضة

(١) في ع من . (٢) في ط و ع قال . (٣) لثوابه وورعه : سقطت في ع .  
(٤) في ع النصيب . (٥) فاستشف من وراء : سقطت في ع . (٦) في ط و ع مذهب .  
(٧) في ط و ع بما ، (٨) سقطت في ع . (٩) سقطت في ع .

- وعدم الموافقة<sup>(١)</sup> والاضطراب عن كلامه كما توهم بعض الناظرين في كلامه ، ولا يندفع الاعتراض بحمل كلامه على التقية والمجاز كما حمل عليه بعض الشارحين ، وظن أنه يندفع به أبحاث الناظرين ، وليت شعري كيف حصل التوافق بحمله عليه بأحد القريتين ، ولا يقول الناظر إلا بعدم التوافق بأحد المذهبين ، وبما خصصناه حصل التوافق والمطابقة لمذهب<sup>(٢)</sup> الإمامية في أصول الكلامية ، كما ادعياه بلامتكلف وتصف ٥ واضطراب وانحراف عن صراط مستقيم ، كما لا يخفى على ذى طبع سليم .
- ولو ساعدنا الزمان في لحظة<sup>(٣)</sup> للإتيان ، وسلنا طوارق الحدثان ، ولو في الآن ، شرحنا كل فصل بهذا العنوان من هذا الكتاب ، بعون الله الملك<sup>(٤)</sup> الوهاب ، ليعلم من ينسب بكلام الشيخ ذى الاعتبار<sup>(٥)</sup> من التقيض والتكرار ، أنه من الجهل وعدم الاطلاع برويته وطرزه وطريقه ، فينبغي أن ينسب الجهل بنفسه ، والنقص في فطرته ، لا على الشيخ الفاضل ، والتحرير الكامل ، وذى العلم والاقدار ، والحكيم<sup>(٦)</sup> ذى<sup>(٧)</sup> الإصرار ؛ فالأولى<sup>(٨)</sup> أن يعالج نفسه من<sup>(٩)</sup> الرذائل الردية ، والأمراض الخفية ، لو أراد الاستبصار<sup>(١٠)</sup> ، فمضى أن يكون من المسترشدين ، وكاد أن يكون من المهتدين ، إن لم يكن من اللعاندين الضالين للضلين ، ولا حول ولا قوة إلا بالله البلى العظيم ، والصلاة والسلام على سيد المرسلين وآله الطاهرين . ١٥
- ولما وقفنا الله بهذا التطبيق ، موافقا لحق والتحقيق ، ميمنا هذه الرسالة بتوفيق التطبيق ، جعلنا الله وإخواننا المؤمنين من أهل<sup>(١١)</sup> الكشف والتحقيق ، إنه هو ولي التوفيق ، وبالاهداء حقيق . وآتمنا هذه الرسالة في بلدة دار الفضل شيراز<sup>(١٢)</sup> .

تمت بعون الله تعالى في اليوم الخامس عشر من شهر

- جمادى الأولى في سنة سبعين بعد الألف من الهجرة النبوية ، صلى الله عليه وآله وسلم .<sup>(١٣)</sup> ٢٠

(١) وعدم الموافقة : سقطت في ع . (٢) في ط ، ع مجذب .  
 (٣) في ع ملاحظة ، وزاد بعدها لفظة الأذان وهي لا معنى لها في هذا الوضع .  
 (٤) في ع الحكيم . (٥) في ع الاعتبارين . (٦) في ع الحكمة .  
 (٧) في ع أولى . (٨) في ط فالأوله . (٩) في ط ، ع عن .  
 (١٠) لو أراد الاستبصار : سقطت في ع . (١١) سقطت في ط .  
 (١٢) وآتمنا هذه الرسالة في بلدة دار الفضل شيراز : سقطت في ع . (١٣) من قوله : « تمت بعون الله . . . إلى قوله : صلى الله عليه وآله وسلم » سقطت في ط .  
 ( ٧ - توفيق التطبيق )



# التعليقات

على

توفيق التطبيق

بقلم

الدكتور محمد مصطفى عامي



التعليقات على مقدمة المؤلف





## مقدمة المؤلف

ص ٣ - ٦

ص ٣ ص ١١ - ١٢

« ونسبه بعضهم إلى الكفرة زخرفة ، وبعضهم إلى أهل السنة غرة ، وبعضهم إلى الزيدية جهالة .... » .

يرى المؤلف هنا أن الذين جرى بينه وبينهم الحديث في شأن عقيدة ابن سينا ، ومكان هذه العقيدة من عقائد الفرق المؤمنة والضالة ، لم يكونوا مصيبين ، سواء في ذلك من نسب ابن سينا إلى الكفرة ، أو من نسبه إلى أهل السنة ، أو من نسبه إلى الزيدية . وكأني بالمؤلف يقدم بهذه المقدمة التي ينفي فيها عن الشيخ الرئيس أنه كان واحدا من أولئك أو هؤلاء ، لكي ينتهي إلى النتيجة التي يريد أن ينتهي إليها ، والتي أفرد لإثباتها هذه الرسالة ، وهي أن الشيخ الرئيس إنما كان من الإمامية الاثنى عشرية .

ولكي يتبين لنا مبلغ ما بين مقدمته ونتيجته من المطابقة أو المخالفة ، ومدى ما ينطوى عليه كلامه من الباعث التي يقع فيها التفاوت والاختلاف بين عقائد الكفرة وأهل السنة والزيدية من ناحية ، وبين عقائد الإمامية ، والإمامية الاثنى عشرية بصفة خاصة من ناحية أخرى ، يحسن أن نقف هنا عند المقصود بكل من ألفاظ الكفرة وأهل السنة والزيدية :

فأما الكفرة ، فجمع الكافر ، والكافر ضد المؤمن ، كما أن الكفر ضد الإيمان . ويذكر أبو البقاء أن جمع الكافر على كفار أكثر استعمالا في الدلالة على معنى الكفر

المضاد للإيمان ، كما أن جمع الكافر على كفرة أكثر استعمالاً في الدلالة على معنى الكفر لا من حيث هو مضاد للإيمان ، بل من حيث هو كفران أو جحود لنعمة النعم (الكليات : مادة « الكفر » ، ص ٣٠٥) .

والكفر هو تكذيب محمد صلى الله عليه وسلم في شيء مما جاء به من الدين ضرورة ، كما أن الإيمان هو تصديق محمد في جميع ما جاء به من الدين ضرورة . وأصل كفر الفلاسفة الإيجاب الذاتي على ما هو المشهور . وقد نطق فريق من فرق الإسلام بكثير مما نطق به الفلاسفة : فذهب الفلاسفة في الصفات الالهية ، واعتقادهم التوحيد فيها ، هو مما ذهب إليه المعتزلة ؛ ومذهب الفلاسفة في تلازم الأسباب الطبيعية هو الذي صرح به المعتزلة في التوليد ، إلا الأصول الثلاثة التي يُكفر بها الفلاسفة ، وهذه الأصول الثلاثة هي : القول بقدم العالم والجواهر كلها ، والقول بعدم إحاطة علم الباري بالجزئيات الحادثة من الأشخاص ، والقول بعدم بحث الأجساد وحشرها : فكل أولئك مسائل عرض لها الفلاسفة ، ولم في حلها مذاهب ، وقد انتهت بهم هذه المذاهب إلى أن كفرهم فيها النزالي في كتابه (تهافت الفلاسفة) .

فإذا كان ذلك كذلك ، فأ كبير الظن إذن أن يكون الذين نسبوا ابن سينا إلى الكفرة قد فعلوا ذلك لاعتقادهم أنه كان من الفلاسفة القائلين بهذه الأصول الثلاثة التي كفرهم فيها النزالي . وقد نفى مؤلف هذه الرسالة عن ابن سينا أنه كان كذلك ، أو أنه كان على أقل تقدير ممن يفكرون الحشر الجسماني ، وفي هذا يقول المؤلف ما نصه : « من نسب إلى الشيخ الرئيس إنكار حشر الأجسام ، لا يرى كلامه ، بل لا يسمع مقاله ، والذکور في بعض التهافت يدل على النباوة ، ويعدم فهم البراءة ، وإلا ما ذكره الشيخ في الشفا صريح أنه معتقد به حيث قال في المقالة التاسعة من إلهيات الشفا في أول الفصل الأخير منها : « ... يجب أن يعلم أن للمعاد منه ما هو منقول

فى الشرع ، ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبى ، وهو الذى للبدن عند البحث ، وخيرات البدن وشروره معلومة لا يحتاج إلى تعلم ، وقد بسطت الشريعة الحقبة التى أتناها بها نبينا وسيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وآله حال السعادة والشقاوة التى بحسب البدن ؛ ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهانى ، وقد صدقته النبوة .... « إلى آخر الفصل ، وهو صريح بأنه معتقد بحشر الأجساد على طريق النبوة ، وإثباته عنده منحصر بإخبار الأنبياء ، وتبيين الأوصياء ؛ فالحكم بانحصار العلم به بخبر النبى مع الإقرار بحجز العقل ، يدل على كمال إدعائه واعتقاده به . » ( توفيق التطبيق : ص ٥٧ س ٢٢ - ص ٥٨ س ٩ ) .

هذا فيما يتعلق بنسبة ابن سينا إلى الكفرة زخرفة ؛ أما فيما يتعلق بنسبته إلى أهل السنة فمرة ، فنحن نعلم مما يحدثنا به البهنادى وغيره من مؤلفى الفرق أن أهل السنة هم الذين تتألف منهم الفرقة الثالثة والسبعون من الفرق التى افتقرت إليها أمة الإسلام ، وأنها هى الفرقة الناجية بخلاف غيرها من الفرق الأخرى فإنها جميعا فى النار ، وأنها يقال عنها أهل السنة والجماعة من فريقى الرأى والحديث دون من يشترى لهو الحديث . وقضاء هذين الفريقين ، وقراؤهم ومحدثوهم ، ومتكلمو أهل الحديث منهم ، كلهم متفقون على مقالة واحدة فى توحيد الصانع وصفاته ، وعذله وحكمته ، وفى أسمائه وصفاته ، وفى أبواب النبوة والإمامة ، وفى أحكام العقبي ، وفى سائر أصول الدين ؛ ويختلفون فى الحلال والحرام من فروع الأحكام ، وليس بينهم فيما اختلفوا فيه منها تضليل ولا تفسيق . ويجمع أهل السنة والجماعة الإقرار بتوحيد الصانع وقدمه ، وقدم صفاته الأزلية ، وإجازة رؤيته من غير تشبيه ولا تعطيل ، مع الإقرار بكتب الله ورسوله ، وبتأييد شريعة الإسلام ، وإباحة ما أباحه القرآن ، وتحريم ما حرمه القرآن مع قبول ما صح من سنة رسول الله ﷺ ، واعتقاد الحشر والنشر ، وسؤال للسكين فى القبر ،

والإقرار بالحوض والميزان (الفرق بين الفرق، القاهرة سنة ١٣٦٧هـ = ١٩٤٨م، ص ٢١).  
وقد فصل الأشعري القول في عقائد أهل السنة وفيما يذهبون إليه ويأمرون  
به في شأن هذه العقائد ، سواء فيما يتعلق بالإيمان والعلم والعمل ، وسواء فيما يتعلق  
بالأصول والفروع ( مقالات الإسلاميين ، القاهرة ١٣٦٩هـ = ١٩٥٠م ، ج ١  
ص ٣٢٠ - ٣٢٥ ) .

والذي يمتنينا من كل ما فصل فيه الأشعري القول ، هو مذهب أهل السنة في  
الخلافة والإمامة ، لأنه بموضوع هذه الرسالة ألصق ، وفي بابها أدخل : فأهل السنة  
— كما يقول الأشعري — يعرفون حق السلف الذين اختارهم سبحانه لصحبة نبيه  
صلى الله عليه وسلم ، يأخذون بفضائلهم ، ويمسكون عما شجر بينهم صغيرهم  
وكبيرهم ، ويقدمون أبا بكر ، ثم عمر ، ثم عثمان ، ثم علياً ، رضوان الله عليهم ؛  
ويقرون أنهم اختلفوا الراشدون المهديون أفضل الناس كلهم بعد النبي صلى الله عليه  
وسلم ( مقالات الاسلاميين : ج ١ ، ص ٢٢٣ ) . ولا كذلك الإمامية ،  
فإنهم يذهبون إلى أن النبي ﷺ نص على تولية علي عليه السلام على الإمامة  
بعده ، وأن من تولاه ظلله ، وكان مستأثراً بحقه ( الجويني : الإرشاد إلى قواطع  
الأدلة في أصول الاعتقاد ، القاهرة ١٣٦٩هـ = ١٩٥٠م ، ص ٤١٩ ) . وهذا يعني  
بعبارة أخرى أن الإمامية رفضوا إمامة أبي بكر وعمر ، وأنهم مجمعون على أن  
النبي صلى الله عليه وسلم نص على استخلاف علي بن أبي طالب باسمه ، وأظهر ذلك  
وأعلنه ، وأن أكثر الصحابة ضلوا بتركهم الاقتداء به بعد وفاة النبي ﷺ ، وأن  
الإمامة لا تكون إلا بنص وتوقيف ، وأنها قرابة ، وأنهم سمووا بالإمامية لقولهم  
بالنص على إمامة علي بن أبي طالب ( الأشعري : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ،  
ص ٨٧ - ٨٨ ) .

فإذا كان ذلك هو مذهب كل من أهل السنة والإمامية ، وكان أولئك وهؤلاء مؤمنين وموحدين ، وكان مناط الخلاف بين أولئك وهؤلاء هو في مسألة الإمامة بنوع خاص ، وكان ابن سينا مسلما موحدا مؤمنا بالله وكتبه ورسله وملأه الله ، واليوم الآخر ، ومعقدا بمحشر الأجساد على طريق النبوة ، كما سبق اثبات ذلك آتقا ، فلماذا لا يكون ابن سينا إذن من أهل السنة ؟ ولم ينسب الجليلي على فريق من جرى بينه وبينهم الحديث نسبتهم إلى أهل السنة ، وينت هذه النسبة بأنها إنما صدرت عن غرة أى عن غفلة ؟ الحق أنه لكي يكون منطوقا مع نفسه ، ومع الفكرة التي أراد أن يثبتها في توفيق التطبيق من توفيق بين كلام ابن سينا وبين كلام الإمامية ، أو من تطبيق مذهب الإمامية على مذهب ابن سينا ، فقد كان لابد له من أن يمد قول القائلين بأن ابن سينا كان من أهل السنة ضربا من الغفلة ، لأنهم لم يفهموا حقيقة كلامه ، ولم يتبينوا كنه مراده ، على النحو الذي فعله هو مذبذبا رسالته هذه في توفيق التطبيق إلى أن انتهى منها ، مستدلا في هذا التطبيق وذلك التوفيق بكثير من الاستشهادات من كلام الشيخ الرئيس بصفة عامة ، ومن الفصل الأخير من المقالة العاشرة من إلهيات الشفاء بصفة خاصة ، كما سنتبين هذا كله في مواضع من هذه التعليقات .

وكان في المؤلف عن ابن سينا أنه كان من أهل السنة ، أو من الكفرة ، فقد نفي عنه كذلك أنه كان من الزيدية . والزيدية فرقة من الفرق الأربع التي اختلفت إليها الشيعة بعد زمان على رضى الله عنه ؛ وهذه الفرق الأربع هي : الزيدية ، والإمامية ، والكيسانية ، والغلاة . وقد ذكر البغدادي أن كلام الزيدية والإمامية والغلاة قد اختلفت فرقا ، وأن كل فرقة منها تكفر سائرهما ، وأن فرق الغلاة منهم خارجون عن فرق الإسلام ، وأن فرق الزيدية وفرق الإمامية معدودون

في فرق الأمة ( الفرق بين الفرق : ص ١٨ ) . والبغدادى وغيره من كتاب الفرق كلام طويل ، واختلافات كثيرة حول هذه الفرق سواء من حيث تصنيفها ، أو من حيث تصنيف الفروع التي تفرعت على كل منها ، أو من حيث مكان الزيدية من أصل فرق الشيعة أو من فروعها ( الفرق بين الفرق : ص ١٨ - ١٩ ؛ الملل والنحل ، على هامش الفصل ، القاهرة ١٣١٧ هـ ، ج ١ ص ١٩٥ و ٢٠٧ وما بعدها ؛ مقالات الإسلاميين : ج ١ ، ص ٦٥ - ٦٦ و ٨٧ و ١٢٩ ؛ فخر الدين الرازى : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، القاهرة ١٣٥٦ هـ = ١٩٣٨ م ، ص ٥٢ وما بعدها ) .

ومهما يكن من شيء ، فإن الذى يعيننا هنا أن الزيدية سموا زيدية نسبة إلى زيد ابن على بن الحسين بن على بن أبى طالب ، ولتمسكهم بقول زيد ، وقد كان يفضل علياً بن أبى طالب على سائر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويتولى أبا بكر وعمر ، كما أنكر على بعض أصحابه الذين يابسه ما سمع منهم من طعن على أبى بكر وعمر ، فإذا بالذين يابسه قد تفرقوا عنه ، فقال لهم زيد : رفضتمونى ، ومن هنا كانت تسميتهم بالرافضة ( مقالات الإسلاميين : ج ١ ، ص ١٢٩ - ١٣٠ ) .

ومن مذهب زيد فى الإمامة جواز إمامة المفضول مع قيام الأفضل ، فقال : كان على بن أبى طالب أفضل الصحابة ، إلا أن الخلافة فوضت إلى أبى بكر لمصلحة رأوها ، وقاعدة دينية راعوها ، من تسكين ثائرة الفتنة ، وتطبيب قلوب العامة . إلا أن أكثر الزيدية قد مال بعد ذلك عن القول بإمامة المفضول ، وطعن فى الصحابة طعن الإمامية ( الملل والنحل ، على هامش الفصل ، ج ١ ، ص ٢٠٨ و ص ٢١١ ) .

ولكى يتبين الفرق بين مذهب الزيدية وبين مذهب الإمامية ، يحسن أن نقف عند مقالة فرقتين من فرق الزيدية ، وهما الجارودية والسلمانية أو الجريزية : فالجارودية ، وهم أصحاب أبي الجارود ، ذهبوا إلى أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على علي عليه السلام بالوصف دون التسمية ، وأن الإمام بعد النبي هو علي ، وأن الناس قسروا حيث لم يتعرفوا الوصف ، ولم يطلبوا الموصوف ، وإنما نصبوا أبا بكر باختيارهم ، فكفروا بذلك ( الملل والنحل ، على هامش الفصل ، ج ١ ، ص ٢١١ - ٢١٢ ) . والسلمانية هم أصحاب سليمان بن جرير ، وقد كان يقول بأن الإمامة شورى فيما بين الخلق ، وبأنها تصح في المفضول مع وجود الأفضل ، كما أثبت إمامة أبي بكر وعمر حقا باختيار الأمة حقا اجتهدا ؛ ولله كان يقول إن الأمة أخطأت في البيعة لها مع وجود علي خطأ لا يبلغ درجة التسق ، وإنما هو خطأ اجتهدا ( نفس المرجع : ص ٢١٤ ) .

ويختلف الإمامية عن الجارودية والسلمانية من الزيدية في أنهم قالوا بإمامة علي عليه السلام بعد النبي صلى الله عليه وسلم نصا ظاهرا وبقينا صادقا من غير تعريض بالوصف ، بل إشارة إليه بالعين ( نفس المرجع : ص ٢١٨ - ٢١٩ ) . وبعبارة أخرى يمكن أن يقال مع الأشمري إن الرافضة الإمامية قد سمو كذلك لرفضهم إمامة أبي بكر وعمر ، وأنهم يجمعون على أن النبي صلى الله عليه وسلم قد نص على استخلاف علي بن أبي طالب باسمه ، وأظهر ذلك وأعلنه ، وأن الإمامة لا تكون إلا بنص وتوقيف ، وأنها قرابة ، وأنهم أبطلوا الاجتهاد في الأحكام ، وزعموا أن الإمام لا يكون إلا أفضل الناس ( مقالات الإسلاميين : ج ١ ، ص ٨٧ - ٨٨ ) .

فالجارودية من الزيدية قالوا بأن النبي صلى الله عليه وسلم قد نص على علي عليه السلام بالوصف دون التسمية ؛ والإمامية قالوا بأن الإمام بعد رسول الله هو

على بن أبي طالب ، وأن النبي قد نص عليه نصا ظاهرا يقينيا، وعينه تعيينا صريحا دون أن يعرض بوصفه .

وسليمان بن جرير رأس السليمانية من الزيدية كان يرى أن الإمامة شورى فيما بين الخلق ، وأنها تصح في المفضول مع وجود الأفضل، أى أنه لا نص على الإمام ولا تعيين له أو إشارة إليه بالاسم أو بالوصف ؛ والإمامية يرون أن الإمامة لا تكون إلا بنص وتوقيف ، وأن الإمام لا يصح أن يكون إلا أفضل الناس .

فإذا بان هذا الفرق بين الزيدية والإمامية ، فقد بان معه إذن لم كان ابن سينا عند صاحب (توفيق التطبيق) من الإمامية ولم يكن من الزيدية ؛ و بان معه أيضا لم كانت نسبة ابن سينا إلى الزيدية في نظر المؤلف جمالة من قبل الذين ينسبونه على هذا الوجه ، فهم بهذا إنما يجهلون الفرق بين المذهبين ، ولا يتبينون الخلاف بين المقاتلين .

وجماع القول في كل ما تقدم أن ابن سينا ليس عند صاحب (توفيق التطبيق) من الكفرة ، ولا من أهل السنة ، ولا من الزيدية ، وإنما هو من الإمامية ، ومن الإمامية الاثنى عشرية بنوع خاص .

ص ٤ س ٢ — ٤ .

« فحينئذ ليت شمرى لم صار هذا من الكافرين ، وهؤلاء من المسلمين ! فلا يقولون بما لا يملكون إلا تقليدا للأشاعة الذين ينسكرون جميع قواعد الحكمة من العلية والمالوية ، والالزوم والوجوب ، وغيرها من الأصول الحقبة البرهانية . »

يدافع المؤلف هنا عن ابن سينا ضد الذين ينسبونه إلى الكفر ، ويرى في موقفهم هذا ضربا من التناقض ، فضلا عما فيه من تقليد للأشاعة في إنكار العلية والمالوية وما إليهما ، وذلك مع اعترافهم بأن ابن سينا إنما كان من أبناء المسلمين ، ولم يترك



دين آياته ابتغاء عرض الدنيا (ص ٣ من ١٨ - ص ٤ من ٢ من متن توفيق التطبيق) .

أما ما يقلد فيه هؤلاء الكفرون لابن سينا الأشاعرة من مذهب الأشاعرة في إنكار جميع قواعد الحكمة ، فلهه يتبين في وضوح وجلاء إذا وقفنا مع الأشعرى ومع غيره من أهل السنة عند بعض مقالاتهم في الإحداث والإيجاد والخلق وما إلى ذلك مما يتبين من خلاله حقيقة مذهبهم في العلية :

فأبو الحسن الأشعرى يذهب إلى أنه لا تأثير للقدرة الحادثة في الإحداث : لأن جهة الحدوث قضية واحدة ، لا تختلف بالنسبة إلى الجوهر والعرض : فلو أثرت في قضية الحدوث ، لأثرت في قضية حدوث كل محدث ، حتى تصلح لإحداث الألوان والطعوم والروائح ، وتصلح لإحداث الجواهر والأجسام ، فتؤدي إلى تميز وقوع السماء على الأرض بالقدرة الحادثة ؛ غير أن الله تعالى أجرى سنته بأن يخلق حبيب القدرة الحادثة أو تحتها ومهما الفعل الحاصل إذا أراد العبد ، ومضى هذا الفعل كسبا ، فيكون خلقا من الله تعالى إبداعا وإحداثا ، وكسبا من العبد محسولا تحت قدرته (الملل والنحل ، على هامش الفصل : ح ١ ، ص ١٢٥) .

على أن القاضي أبا بكر الباقلاني قد تخطى عن هذا القدر قليلا ، فأثبت تأثيرا للقدرة الحادثة ، وأثرها في الحالة الخاصة ، وهي جهة من جهات الفعل حصلت من تعلق القدرة الحادثة بالفعل ، وتلك الجهة هي المتعينة لأن تكون مقابلة بالتواب والمقاب (نفس المرجع : ص ١٢٥ و ١٢٧) .

ويذهب إمام الحرمين أبو المعالي الجويني إلى ما هو أبعد من هذا ، وذلك إذ يرى أن نفي القدرة والاستطاعة مما يباه العقل والحس : فإن إثبات القدرة التي لا أثر لها بوجه ، إنما هو عنده كنفى القدرة أصلا ؛ وكذلك إثبات تأثير في حالة لا تغفل ،

هو عنده كفى التأثير ، خصوصاً وأن الأحوال - على أصل الإشارة - لا توصف بالوجود والعدم . فإذا كان ذلك كذلك ، فلا بد إذن من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة ، لا على وجه الإحداث والخلق . ومعنى هذا بعبارة أخرى من عبارات الجويني نفسه ، أن الخلق يشعر باستقلال الإنسان في القدرة على الإيجاد من عدم ، والواقع أن الإنسان يحس من نفسه عدم الاستقلال كما يحس من نفسه الاقتدار ؛ وإذن فالفعل يستند وجوداً إلى القدرة ، والقدرة تستند وجوداً إلى سبب آخر ، ونسبة القدرة إلى ذلك السبب كنسبة الفعل إلى القدرة ، وهكذا يستند سبب إلى سبب ، حتى تنتهى سلسلة الأسباب إلى مسبب الأسباب ، وهو الخالق للأسباب ومسبباتها ، والمستغنى على الإطلاق ( نفس المرجع : ص ١٢٧ - ١٢٨ ) . وقد أجمل الجويني مذهبه في العملية في قوله وهذا نصه : « فالوجه القطع بأن القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها أصلاً ؛ وليس من شرط تعلق الصفة أن تؤثر في متعلقها ، إذ العلم معقول تعلقه بالمعلوم مع أنه لا يؤثر فيه ، وكذلك الإرادة المتعلقة بفعل العبد لا تؤثر في متعلقها » ( الجويني : الإرشاد ، القاهرة ١٦٣٩ هـ = ١٩٥٠ م ، ص ٢١٠ ) .

على أن النزالي قد أقاض بد ذلك في إنكار العملية ولزوم الملول عن العلة بالمعنى الذى يفهمه الفلاسفة ، إقاضة لا نجد لها نظيراً عند من سبقه من الأشاعرة ، وذلك حيث يظهرنا في كتابه ( تهافت الفلاسفة ) على بطلان حكم الفلاسفة بأن الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات هو اقتران تلازم بالضرورة ، إذ ليس في القدر ولا في الإمكان إيجاد السبب دون المسبب ، ولا وجود للمسبب دون السبب ( تهافت الفلاسفة ، نشرة الأب بويج ، بيروت ١٩٢٧ : ص ٢٧٠ - ٢٧١ ) .

فصند النزالي أن الاقتران بين ما يستند في العادة سبباً وما يستند مسبباً ، ليس ضرورياً ؛ بل إن كل شئئين ، ليس هذا ذلك ، ولا ذلك هذا ، ولا إثبات أحدهما متضمن

لإثبات الآخر ، ولا نفيه متضمن لنفي الآخر : فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر . وعنده أيضا أن كل للشهادات من المقتربات في الطب والتنجيم والصناعات والحرف ، إنما يقع اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه ، إذ يخلقها الله على التساوق ، لا لكونه ضروريا في نفسه غير قابل للفرق ، بل في المقدور خلق الشيع دون الأكل ، وخلق الموت دون حز الرقبة ، وإدامة الحياة مع حز الرقبة ، وهلم جرا إلى جميع المقتربات . وإذا كان ذلك كذلك ، فقد جوز النزالي وقوع الملاقاة بين القطن والنار دون الاحتراق ، كما جوز حدوث انقلاب القطن رمادا محترقا دون ملائمة النار ، على حين أن الفلاسفة ينكرون جواز ذلك ( نفس المرجع : ص ٢٧٧ — ٢٧٨ ) . وهذا يعني بعبارة أخرى من عبارات النزالي نفسه أن الممكنات ليست أمورا واجبة ، وإنما هي يجوز أن تقع ، ويجوز أن لا تقع ، وأن استمرار العادة بها مرة بعد أخرى ، يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق المادة للماضية ترسعا لا تنفك عنه ( نفس المرجع : ص ٢٨٥ ) .

فإذا كان ذلك هو ما يذهب إليه الأشاعرة في إنكار العلية والضرورة والوجوب ، وأنكروا فيه على الفلاسفة مذاهبهم ، وانتهوا منه ومن غيره من الأصول الفلسفية والقواعد البرهانية إلى تكفير الفلاسفة وإبطال مذاهبهم ، فقد بان إذن ما الذي يعنيه مؤلفنا بقوله إن الذين يعدون أنفسهم من المسلمين ، ويعدون ابن سينا من الكافرين ، إنما يفعلون هذا تقليدا للأشاعرة ، ويصدرون فيه عن قول بما لا يعلمون . وإنما ذكرنا الأشعرى والباقلاني والجويني والنزالي ، وألحنا إلى مذهب كل منهم في إنكار العلية والضرورة والوجوب ، بيانا لما عسى أن يكون مؤلفنا قد قصد إليه من نفيه على مكفرى ابن سينا ، ونعتهم بأنهم مقلدون للأشاعرة : فلمه يبنى بهؤلاء الذين قلدوا

الأشاعة النزالي ومن ذهب مذهبه ، أو تأثر طريقته ، وانتهى إلى مثل ما انتهى إليه من إبطال لمذاهب الفلاسفة ، وتجريح لمعتقداتهم . ولعل فيما سيأتى بعد ذلك من كلام المؤلف ، وسنطلق عليه في التعليق التالى ، ما يكشف عن حقيقة ما يعنيه من هذا كله .

ص ٤ س ٤ — ١١ .

« وما قالوا فى التفاتات من المزخرفات يدل صريحا على عدم إدراك كلام الحكماء والاطلاع بمرامهم ؛ وما نسبوا إليهم من عدم العلم بالجزئيات توهم ، وإنكار الحشر الجسمائى افتراء ، والقول بقدم العالم اشتباه ، لأن للقدم فى اصطلاحهم معانى كثيرة .... إلى قوله : .... والمقلدون للأشاعة لا يشعرون بحيث يظنون أن ما يقولون به نصره للدين ، ولا يعلمون أنه عداوة له ، ومضرة عليه ، فيقولون بما لا يعلمون » .

واضح هنا أن المؤلف إنما يعنى النزالى وغير النزالى من الذين لم يفهموا كلام الفلاسفة حق فهمه ، ولم يطلعوا على حقيقة مقاصدهم ، وليس أدل على ذلك من ذكره للفظلة « التفاتات » من ناحية ، وذكره للمسائل الثلاث التى نسبها للمقلدون للأشاعة إلى الفلاسفة من ناحية أخرى : فالنزالى هو المعنى بهذا الكلام بصفة خاصة ، لاسيما أنه قد أفرد كتابه ( تهافت الفلاسفة ) لدراسة هذه المسائل الثلاث ، وليبيان حوار مذاهب الفلاسفة فيها ، ولإثبات أنهم بما ذهبوا فيها من مذاهب إنما كانوا من الكافرين الخارجين عن ملة الإسلام . وحسبنا أن ثبت هنا ما ختم به النزالى تهافته ، فهو على رأيه فى الفلاسفة أدل ، وفى اللامة بينه وبين ما يعنيه الجيلانى هنا أنهم : قال النزالى : « فإن قال قائل : قد فصّلت مذاهب هؤلاء ، أفنقطعون القول بكفرهم ، ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم ؟ قلنا : تكذيبهم لا بد منه فى ثلاث مسائل : أحداها مسألة قدم العالم ، وقولهم : إن الجواهر كلها قديمة ؛ والثانية قولهم : إن الله لا يحيط علما بالجزئيات الحادثة من الأشخاص ؛ والثالثة فى إنكارهم بعث الأجساد وحشرها . فهذه المسائل

الثلاث لا تلائم الإسلام بوجه ، ومعتقدا معتقد كذب الأنبياء ، وأنهم ذكروا ما ذكروه على سبيل المصلحة تمثيلا لجاهل الخلق وتفهميا ، وهذا هو الكفر الصراح الذي لم يقضه أحد من فرق المسلمين . » ( نهات الفلاسفة : ص ٣٧٦ ) .

على أن الجليلاني قد رأى أن يدفع تهمة الكفر عن الفلاسفة بصفة عامة ، وكأنه أراد أن يدفعها عن ابن سينا بصفة خاصة ، وذلك إذ رأى أن ما ينسب إلى الفلاسفة من قول بعدم علم الله بالجزئيات إنما هو توهم ، وأن إنكار الحشر الجسماني إنما هو افتراء ، وأن القول بقدم العالم إنما هو اشتباه ، لأن القدم عند الفلاسفة معاني كثيرة... الخ ، الخ .

والتأمل في دفاع الجليلاني عن الفلاسفة بصفة عامة ، وعن ابن سينا بصفة خاصة ، يلاحظ أنه يكاد يصطنع هنا عين الحسج التي اصطنعها ابن رشد دحضا لهجمات النزالي على الثنائين بهذه المسائل الثلاث المشار إليها آنفا : فالجيلاني يرى أن القول بعدم علم الله بالجزئيات توهم ، وابن رشد يرى أن أبا حامد قد غلط على الحكماء المشائين فيما نسب إليهم من أنهم يقولون بأن الله قدس وتعالى لا يعلم الجزئيات أصلا ، بل يرون أنه تعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا ، وذلك أن علمنا معلول للمعلوم به ، فهو محدث بمحدثه ، ومتغير بغيره ؛ وعلم الله سبحانه بالوجود على مقابل هذا ، فإنه علة للمعلوم الذي هو الوجود ؛ وأن من شبه المسلمين أحدهما بالآخر ، قد جعل ذوات المتقابلات وخواصها واحدة ، وذلك غاية الجهل ( فصل المقال ، فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال ، القاهرة : ص ١١ ) . والجيلاني يرى أن نسبة إنكار الحشر الجسماني إلى الحكماء افتراء ، وهو عنده افتراء على ابن سينا بنوع خاص ، لأنه لم ينكر الحشر بالأجساد ، وإنما هو على العكس من هذا قد قال به وأثبتته على نحو ماوردت به الشرعية ، كما سبقت الإشارة إلى ذلك في ص ١٠٤-١٠٥ من هذه التعليقات ؛ والجيلاني هنا إنما يذهب

مذهب ابن رشد في أن من لا ينكر الحشر ، بل يعترف به ويقر بوجوده ، فلا يمكن أن يكون كافرا ؛ ولا كذلك حكم من يؤول وجود الحشر : فهو إذا اعترف بالوجود ، وتأول فيه نحو من أنحاء التأويل ، أى التأويل في صفة الماد لافي وجوده ، وكان مصيبا في تأويله ، كان مشكورا ، أما إذا كان مخطئا في هذا التأويل ، فإنه يكون معذورا ( نفس المرجع : ص ١٧ ) . والجيلاني يرى أن في القول بقدم العالم اشتباها ، لأن للقدم في اصطلاح الحكماء معانى كثيرة ، واحد منها يختص بالواجب ، وابن رشد يرى أن التقدم والحدوث في إطلاقهما على العالم ، إنما يطلقان بمانٍ متفاوتة : فن غلب على العالم ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث ، سماه قديما ؛ ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث ، سماه محدثا ؛ وهو في الحقيقة ليس محدثا حقيقيا ، ولا قديما حقيقيا ؛ والمذاهب في العالم ليست تتابع كل التباعد حتى يكفر بعضها ولا يكفر ( نفس المرجع : ص ١٣ ) .

على أن مؤلف توفيق التطبيق يشير في ( ص ٤٧ - ٩ ) من متن رسالته إلى أن له كلاما مفصلا في شرح معانى القدم على اصطلاح الحكماء ، وأن واحدا من هذه المعانى يختص بالواجب ، وأن انتساب غير الواجب لغير الواجب لا ينافي الشرىمعتقد أولى النهى ، وأن هذا الكلام للمفصل في هذا المعنى قدضمنه حاشية له على (الإشارات) (والشفاء) . وقد اتست هذه الحاشية في مظانها فلم أعر عليها ، ولا على إشارة إليها . ومهما يكن من شىء ، فإن حديث المؤلف عن نفسه بأن له حاشية على (الإشارات) و (الشفاء) ، إن صح ، أمكن أن يستدل منه على أنه كان مشتغلا بابن سينا ، وعاكفا على دراسة مذهبه ، والتماس معانيه ، والتحصن عن أغراضه وخوافيه ، وأنه التمس هذا كله في أم مؤلفاته وأعمالها لمذهبه ، وهما كتابا (الإشارات) و (الشفاء) : فقد كتب ابن سينا كثيرا ، وخلف طائفة صالحة من الكتب الطوال والرسائل القصار ؛ وجمع في بعض هذه

الكتب والرسائل بين موضوعات شتى ومسائل عدة تندرج تحت أقسام الفلسفة النظرية والعملية المختلفة، على حين أفرد بعضها الآخر لدراسة مسائل معينة وموضوعات محددة، سواء ما كان من هذه الموضوعات وتلك المسائل متعلقاً بأبواب المنطق أو بأبواب الحكمتين النظرية والعملية. (والشفاء) و(الإشارات) من أهم مؤلفات ابن سينا، وأشملها لنواحي فلسفته المتعددة، وأدلى على مذاهبه في مختلف المشكلات المنطقية والإلهية والطبيعية والأخلاقية والاجتماعية والتصوفية.

وليس أدل على ما لكتاب (الإشارات والتنبيهات) من قيمة فلسفية كبرى مما يعرفه به حاجي خليفة، وذلك إذ يقول: إنه كتاب صغير الحجم، كثير العلم، مستصعب على الفهم، منطوق على كلام أولى الألباب، مبين للفكر السجية والفوائد الغريبة التي خلت عنها أكثر المبسوطات؛ وأورد للمنطق في عشرة أنماج، والحكمة في عشرة أنماط (كشف الظنون، استنبول ١٣٦٠ هـ = ١٩٤١ م : ١٠ : ١، ص ٩٤).

وقد أبان ابن أبي أصيبعة عن منزلة (الإشارات والتنبيهات) بين مصنفات ابن سينا الأخرى، فقال: إن الإشارات والتنبيهات هي آخر ما صنف ابن سينا في الحكمة وأجوده، وإنه كان يرضن بها (عيون الأنباء في طبقات الأطباء، المطبعة الوهبة ١٢٩٩ — ١٣٠٠ هـ : ٢٠ : ١٩).

وعلى (الإشارات والتنبيهات) شروح وحواش كثيرة، ذكرها كل من حاجي خليفة (كشف الظنون : ج ١، ص ٩٤ - ٩٥)، والأب جورج شحاته فتاوى (مؤلفات ابن سينا، دار المعارف بمصر ١٩٥٠ م : ص ٤ : ١٢).

على أن أهم مؤلفات ابن سينا في المنطق والحكمة بوجه عام، وأجمعها لنواحي مذهبه في الطبيعيات والإلهيات بوجه خاص، هو كتاب (الشفاء). ويشتمل هذا الكتاب على أقسام أربعة هي: المنطق، والطبيعيات، والرياضيات، والإلهيات.

ويندرج تحت كل من هذه الأقسام فنون ومقالات وفصول .

وعلى صكتاب ( الشفاء ) شروح وحواش عدة ، بعضها مطبوع ، وبعضها الآخر ما يزال مخطوطا ؛ وقد ذكر بعض هذه الشروح والحواشي كل من حاجي خليفة ( كشف الظنون : ج ٢ ، ص ١٠٥٥ ) ، والأب جورج شحاته قنواني ( مؤلفات ابن سينا : ص ٧٨ - ٧٩ ) ، والأستاذ فؤاد سيد ( ابن سينا ، مؤلفاته وشروحها المحفوظة بدار الكتب المصرية ، صدر بمناسبة مرور ألف عام على مولده ، مطبعة دار الكتب المصرية ١٣٧٠هـ = ١٩٥٠م ، ص ٨ ) .

وقد عمد مؤلف ( توفيق التطبيق ) إلى الفصل الأخير من المقالة العاشرة من الفن الثالث عشر في الإلهيات من كتاب ( الشفاء ) ، فأوسع شرحاً وتأويلا على طريقته في التأويل وتخريج المعاني بحيث تكون ملائمة للمذهب الإمامية الذين يريد أن يجعل ابن سينا واحداً منهم ؛ ولعله في كثير مما أول من ألفاظ ابن سينا وعباراته ، لم يكن موقفاً بقدر ما كان متصفاً ومحملاً مذهب الشيخ الرئيس كثيراً من المعاني الإمامية التي إن احتملها هذا المذهب من وجه في بعض اللواتن ، فهو لا يحتملها من أكثر الوجوه وفي أغلب اللواتن .

ومهما يكن من شيء ، فقد كان مؤلف ( توفيق التطبيق ) مشتتلا بابن سينا ومؤلفاته وفلسفته ، وكانت له على أهم هذه المؤلفات حاشية هي التي وضعها على ( الإشارات ) و ( الشفاء ) ، والتي أشار إليها في سياق ما نحن بصدد التعليق عليه من كلامه هنا . على أن واحداً من الذين عنوانوا بإحصاء مؤلفات ابن سينا ، واستقصاء ما وضع عليها من الشروح والحواشي ، لم يذكر نصريحاً أو تلميحاً شيئاً يفيد أن بين هذه الحواشي وتلك الشروح حاشية على ( الإشارات ) و ( الشفاء ) لمؤلف اسمه على بن فضل الله



الجيلاني وهو مؤلف (توفيق التطبيق) . ومع ذلك فقد ذكر الأب قنواني فيما ذكر من الحواشي على (الشفاء) ، حاشية لمؤلف مجهول ، كما ورد في النشرة التي أصدرتها دار الكتب المصرية عن مؤلفات ابن سينا وشروحها ، ذكر حاشية على (الإشارات والتنبيهات) لم يعلم مؤلفها ؛ ومن بدرى فلمل هذه الحاشية على (الإشارات) ، والحاشية الأخرى على (الشفاء) ، هما الحشيتان اللتان عناهما مؤلف توفيق التطبيق فيما أورد من إشارة إلى أن له حاشية على (الإشارات) و (الشفاء) هي التي فصل فيها القول في معنى القدم على اصطلاح الحكماء .

ص ٤ س ١٩ - ٢١ .

« إن أردت أن تشرب كأسا من الرحيق ، وجرة من التحقيق ، فاشرع أولا بتهديب الأخلاق ، واقلع عن باطنك أفواف النفاق » .

يعبر المؤلف هنا تعبيرا صوفيا ، وهو كثيرا ما يصطعم ألفاظا وعبارات من قبيل ألفاظ الصوفية وعباراتهم التي يدعون فيها إلى تصفية القلب وتنقية النفس ، والتخلي عن الأخلاق للذمومة ، والتخلي بالأخلاق المحمودة ، إلى غير ذلك من الرياضات والمجاهدات التي تهيب الإنسان لحياة روحية راقية يتاح له فيها من كمال العلم والعمل ما يكفل له السعادة في الدنيا والأخرى .

والذي يمتينا من عبارة المؤلف التي نعلق عليها هنا ، هو قوله : « ... واقلع عن باطنك أفواف النفاق » : فإذا معنى بأفواف النفاق هذه ؟

الحق أن لفظة « أفواف » وردت في نسخة ط مرسومة « فواف » ؛ وهي

بقراءتها على هذا الرسم لا تؤدي معنى يتسق مع باقى ألفاظ العبارة ؛ ولهذا رجعت أن تكون كتابتها على هذا الوجه خطأ من الناسخ ، وأن تصويبها هو فى أن تقرأ « أفواف » . والذي رجح عندى قراءتها على هذا الوجه الأخير هو للمعنى الذى تؤديه لفظة « أفواف » ، فهو إلى المعنى الذى يريده المؤلف أقرب ، وعلى الفكرة التى يرمى إلى التعبير عنها أدل . ويستدل على هذا بما ورد فى معاجم اللغة من معانى « أفواف » :

قد ورد فى ( القاموس المحيط ) أن « الفوف » بضم الفاء ، هو القشرة التى تكون على حبة القلب ، والنواة دون لحمه التمر ، وأن كل قشر فوف وفوفة ، وهو أيضا ضرب من برود الين . وقد ورد أيضا فى ( لسان العرب ) أن « الفوف » ضرب من برود الين ، وفى حديث عثمان : خرج وعليه حلة أفواف ، وأن الأفواف جمع فوف وهو القطن ، وأن الفوف ثياب رفاق من ثياب الين .

فإذا كان ذلك كذلك ، قد رجح عندى أن ناسخ نسخة ط قد أسقط الألف الأولى من لفظة « أفواف » ، وحور فاءها الأخيرة إلى قاف ، فاستحالت اللفظة معه إلى « فواق » . وإذا كان الفوف هو القشرة التى تكون على حبة القلب ، كان معنى العبارة هو أن تقلع عن باطنك قشر النفاق . وإذا كانت الأفواف عبارة عن ثياب رفاق ، كان معنى العبارة هو أن تقلع عن باطنك ثياب النفاق الرقق . وهذا كله ينتهى بنا إلى أن ما يسنيه مؤلفنا بدعوته إلى أن يقلع الإنسان عن باطنه أفواف النفاق ، إنما هو أن أراد أن يتحقق بالعلم الحق الذى لا شبهة فيه ولا غبار عليه ، وأن يعرف الحقيقة البقينية التى لا يأتيناها الشك من بين يديها ولا من خلفها ، فعليه أن يطهر باطنه من غواشى النفاق ، وأن يقلع عن قلبه قشره الذى يحجبه عن الحقيقة ، وأن يخلع عنه أثواب النفاق التى تحول بين القلب وبين إدراك الحق .

التعليقات على المقالة الاولى



## المقالة الأولى

في وجود الواجب وتوحيده وعينية صفاته الحقيقية

ص ٩ - ١٠

يتناول المؤلف في هذه المقالة الأولى من رسالته مسائل هي أدخل ما تكون في أبواب للنطق والليتافيزيقا ، أو هي حظ مشترك بين النطق وعلم الكلام والعلم الإلهي : فهو قد عرض في الفصل الأول لوجود الواجب وما يتصل به من حديث عن الممكن والمتنع والضروري ؛ وعرض في الفصل الثاني لبرهان التوحيد ، أو لإثبات وحدانية واجب الوجود من ناحية ، ولعينية صفاته ، أي أن صفاته عين ذاته من ناحية أخرى . وقد بعترض معترض فيتساءل : ما شأن هذه المسائل في رسالة موضوعها الرئيسي هو التوفيق بين مذهب الإمامية وبين مذهب ابن سينا في الإمامة ، وغايتها الأولى والأخيرة إثبات أن الشيخ الرئيس كان من الإمامية ؛ ومن الإمامية الاثنى عشرية بنوع خاص ؟ وقد يكون لهذا الاعتراض وجهته لا سيما إذا لاحظنا أن إحدى النسختين اللتين عولنا عليهما في تحقيق هذه الرسالة ونشرها ، وأعني بها نسخة قد أسقطت هذه المقالة الأولى إسقاطا تاما ، وجعلت من الرسالة كلها نسقا واحدا له موضوع بعينه وغرض بعينه ، هو أن كلام الشيخ موافق لمذهب الإمامية في مسألة الإمامة ، ويخالف المخالف كله في هذا المرام ؛ وهذا من شأنه أن يرجح أن المقالة الأولى قد أقحمت على الرسالة إقحاما ، أو هي على أقل تقدير قد أضيفت إليها مع أنها ليست من موضوعها الرئيسي في شيء ، أو أن صلتها بهذا الموضوع الرئيسي صلة ثانوية .

على أن المتأمل في هذه الرسالة ، والتصفح لموضوعاتها المختلفة ، لا سيما موضوعات المقالة الثانية التي تتصل بالصحة وضرورة وجودها في الإمام ، وبالمعصوم وضرورة وجوده لانتظام أحوال الناس في معاشهم ومعادهم ، وبوجوب وجود المعصوم عن الله أو على الله ، وبسلسلة مراتب الوجودات بصفة عامة، ومراتب الإنسان بصفة خاصة، لا يلبث من تصفحه وتأمله أن يستكشف أن وجود هذه المقالة الأولى أمر لازم ، وأن موضوعاتها التي عرضت لها من وجود ووجوب وضرورة وإمكان وامتناع ووحدانية وعينية لصفات الواحد ، كل أولئك إنما هو من المقالة الثانية بمثابة المقدمة أو التمهيد الذي يكشف فيه المؤلف عن بعض المعاني التي تدخل في حساب الإثبات عن كثير من المسائل التي هي مدار البحث في الرسالة كلها .

ولكي يتبين وجه الصلة بين<sup>١</sup> المقالتين ، يحسن أن نورد على سبيل المثال بعض ما يظهرنا فيه المؤلف على أن مقالته الأولى على إنجازها إنما هي مما يمين على فهم أمور لها خطرنا في المقالة الثانية من الناحية الفلسفية ، فضلا عما لها من قيمة سواء في مذهب الإمامية أو في مذهب ابن سينا في الإمامة: فهو يظهرنا مثلا على ضرورة وجود المعصوم ، أو وجوب وجوده عن الله ، فيقول : « .... فيجب أن يكون معصوما عن كلها بما لا يخفى عن أولى النهي ، لأنه حاكم منصوب عن ربه على خلقه ، والمنصوب عن الرب الحكيم لا يجوز أن يكون جزاءه بل وجب أن يكون لقائه مستحقا وكاملا باستمداده الذي لا يوجد في عصره على غيره ، وإلا فلا يكون هو أولى به من غيره . » (توفيق التطبيق : ص ٢٥ ، س ١٧ - ٢٠) ؛ ويقول أيضا بعد مقدمات طويلة انتهى منها إلى النتيجة التي يبرر عنها في هذا القول : « ..... فتثبت أنه لو لم يكن المعصوم وكلامه بين الناس ، لم يحصل اليقين للناس ، ولا يسلم الناس عن شر الخنافس الذي يوسوس في صدور الناس ، من الجنة والناس ، فلا استفتاء لهم عن وجود المعصوم أصلا ، فلا

بد من وجوده فيما بينهم أبدا » (توفيق التطبيق : ص ٢٩ ، س ١ - ٣ )

وإذا كان الكلام في الإمامة يقتضى الكلام في النبوة ، وكان الإمام مستخلفا عن النبي ، وكان النبي مستخلفا عن الله ، فلا بد إذن من أن يقدم المؤلف بين يدى موضوع رسالته الرئيسى بمقدمات يتبين منها معنى واجب الوجود الذى هو الله ، ومعنى الوجوب لذاته ، والوجوب عنه وعليه ، ومعنى الممكن ، ومعنى المتنع ، حتى يتبين أن وجود المعصوم المنصوب عن النبي واجب عن الله ، ويمكن بين الناس ، وأن العصمة واجبة فيه ، وأن العصيان ممتنع عليه .

وهكذا تبين أن إسقاط المقالة الأولى من نسخة لم يكن طبيعيا ، وأن إيرادها فى نسخة ط لم يكن إحصاءا لها على الرسالة ، أو وضعا لها فى غير موضعها منها .

## الفصل الأول

في وجود الواجب

ص ٩

ص ٩، س ٥ - ١٤ .

الواجب والممكن والممتنع :

هذه هي المعاني الفلسفية الثلاثة التي يدور عليها كلام المؤلف في هذا الفصل .  
وإنه في حديثه عنها إنما يتحدث على نحو ما يتحدث الفلاسفة بصفة عامة ، وابن سينا  
بصفة خاصة . ولعل ما يعرض له المؤلف هنا في كثير من الإيجاز والإجمال ، قد  
عرض له ابن سينا في أكثر كتبه المنطقية والإلهية في كثير من الإسهاب والتفصيل ،  
حتى ليختل إلينا أن مؤلف ( توفيق التطبيق ) ، وهو ما هو من محاولة التوفيق بين  
ابن سينا والإمامية ، أراد أن يكون حريصا على إبراز مقدماته في هذا الباب من كلام  
ابن سينا نفسه . وليس أحل على ذلك من أن ما يورده مؤلفنا في هذا الفصل من  
المصطلحات الفلسفية التي تدور على الوجود والوجوب والصلاحية للوجود وضرورة  
الوجود وإمكانه وامتناعه ، يمكن أن يرد إلى أصله في مؤلفات ابن سينا المنطقية  
والفلسفية ، وأن تتضح معانيه في ضوء ما اشتملت عليه هذه المؤلفات . ويمكن  
أن تثبت هنا بعض ما أورده ابن سينا في هذا الباب ، ويمكن أن يرد إليه كلام  
مؤلف هذه الرسالة :

(١) فابن سينا يقرر أن بين الواجب والممتنع غاية الخلاف مع اتفاقهما في معنى

الضرورة : فالواجب ضروري في الوجود ، والممتنع ضروري في العدم ، وإنا إذا



تكلّمنا عن الضروري أمكن أن ننقل البيان بعينه إلى كل واحد منهما  
(النجاة : القاهرة ، ١٣٥٧ هـ = ١٩٣٨ م ، ص ٢٠) .

(٢) والواجب الوجود - كما يعرفه ابن سينا - هو الموجود الذى متى فرض  
غير موجود ، عرض منه محال . والممكن الوجود - كما يعرفه الشيخ الرئيس أيضا -  
هو الذى متى فرض غير موجود ، أو موجودا ، لم يمرض منه محال . وعنده أن  
الواجب الوجود هو الضروري الوجود ، وأن الممكن الوجود هو الذى لا ضرورة  
فيه بوجه ، أى لا فى وجوده ولا فى عدمه ..... (النجاة : ص ٢٢٤ - ٢٢٥) .

(٣) وكل واجب الوجود بغيره ، فهو ممكن الوجود بذاته ؛ وهذا يتعكس :  
فيكون كل ممكن الوجود بذاته ، إن حصل وجوده ، كان واجب الوجود بغيره ،  
لأنه لا يتخلو إما أن يصح له وجود بالفضل ، وإما أن لا يصح له وجود بالفضل ، ومحال  
أن لا يصح له وجود بالفضل ، وإلا كان ممتنع الوجود ، فبقي أن يصح له وجود  
بالفضل ؛ فحينئذ إما أن يجب وجوده ، وإما أن لا يجب وجوده ، وما لم يجب وجوده  
فهو بعد ممكن الوجود لم يتميز وجوده عن عدمه ، ولا فرق بين هذه الحالة فيه والحالة  
الأولى ، لأنه قد كان قبل الوجود ممكن الوجود ، والآن هو بحاله كما كان ....  
(النجاة : ص ٢٢٦) .

(٤) على أن المهروردي المقتول قد حلل العلاقة بين الوجود والعدم من  
ناحية ، وبين الواجب والممكن والمتنع من ناحية أخرى ، تحليلا من شأنه أن يبين  
على فهم هذه المشكلة الفلسفية على وجه أدق وأعمق : فهو يرى أن الممكن هو  
الذى ليس بضرورى الوجود والعدم ، وأنه ليس بمدعى ، فإنه يجتمع مع الوجود  
واللاهيات ، فلا يكون عدمها وسلبها ، وليس عدم الواجب ، فيكون المتنع أيضا

عدمه : فلتشبه علمائنا ، وذلك محال ، بل اعتبار عقل وجودي ، والممتنع سلبها  
( مجموعة في الحكمة الإلهية من مصنفات شهاب الدين يحيى بن حيش السهروردي ،  
عنى بتصحيحه هـ . كوربان ، المجلد الأول ، استانبول ، مطبعة المعارف سنة ١٩٥٥ م :  
التلويحات ص ٣١ ، ف ٢٢ ) .

(٥) ولعل فيما يذكره السهروردي عن الوجود ، وأنه وجودات : وجود  
بالفعل ، ووجود بالقوة ، وأن الأول ما هو حاصل والثاني ما هو غير حاصل ، ولكن  
له استعداد الحصول ، لعل في هذا كله ما يوضح لنا المعنى الذي يمتنع مؤلف هذه  
الرسالة بقوله : « إن كل ما يتصور في العقل إما ضروري الوجود باعتبار أنه في  
الخارج ، أو ضروري العدم في الخارج ، أو لم يكن ضروري الوجود والعدم في  
الخارج ، بل له في حد ذاته في الخارج صلاحية الوجود والعدم » ( توفيق التطبيق :  
ص ٩ ، س ٥ - ٧ ) : فسكان صاحب ( توفيق التطبيق ) يمتنع بصلاحية الوجود  
ما يمتنع السهروردي باستعداد الحصول .

ويزيد السهروردي الأمر تفصيلا فيفرق بين الامكان الذي هو قسم الواجب  
والممتنع ، وبين الاستعداد القريب ، ويرى أن الاستعداد القريب فيه ترجيح  
ما لوجود الشيء ، بخلاف طبيعة الامكان ، كما يرى أن من الاستعداد ما هو قريب  
غاية القرب ، وما هو متوسط ، وما هو بعيد ، وأن الامكان الذي هو قسم ضرورة  
الوجود والعدم ليس فيه — من حيث هو — قرب وبعيد بالنسبة إلى وقوع الشيء  
وعدمه . . . . ( مجموعة في الحكمة الإلهية : المجلد الأول ، المشارع والمطارحات ،  
ص ٣٢١ ، ف ٨٠ ) .

(٦) والسهروردي يمتنع هذا كله فقد على التعريفات الشائعة لكل من الواجب

والممكن والممتع ؛ وهو قد إن دل على شيء ، فإنما يدل على عمق النظر ودقة الفكر من ناحية ، وعلى أن حكيم الأشراف إنما يعنى بنقده من سبقه من الفلاسفة المشائين بصفة عامة وابن سينا بصفة خاصة من ناحية أخرى ( مجموعة في الحكمة الإلهية : المجلد الأول ، المشارع والمطارات ، ص ٢٠٩ - ٢١٠ ، ف ٩ ) .

\*\*\*

## الفصل الثانى

### فى برهان التوحيد وعينية الصفات

ص ١٠

ص ١٠ س ٣ - ٥

إثبات التوحيد :

« إذا أثبتنا واجباً فى الخارج ، ثبت به التوحيد أيضاً : لأن وجوب الوجود عبارة عن أعلى وأشد مراتب الوجود . . . . . » .

وكما استعان المؤلف فى الفصل الأول ببعض الأفكار السيناوية والسهروردية على الإبانة عما يريد الإبانة عنه من المسائل الفلسفية التى تتصل من قريب أو من بعيد بموضوعه ، فكذلك فعل فى الفصل الثانى إذ تحدث عن برهان التوحيد ، أو إثبات وحدانية واجب الوجود من ناحية ، وعن عينية صفاته ، أو أن صفاته عين ذاته من ناحية أخرى . وقد عرض المؤلف لهاتين المسألتين على طريقته فى الإيجاز ؛

( ٩ - توفيق الصليبي )

وما نجد عند موحزا في هذه المسألة أو تلك ، نجد تفصيله وتحليله على نطاق أوسع عند كل من ابن سينا والسهوردي المقتول :

فكما يتعلق ببرهان التوحيد ، أو إثبات وحدانية واجب الوجود ، نلاحظ أن صاحب ( توفيق التطبيق ) إنما يحمل ما يفصله ابن سينا والسهوردي المقتول على الوجه التالي :

(١) - فإب سينا يرى أنه لا يجوز أن يكون اثنان يحدث منهما واجب وجود واحد ، ولا أن يكون في واجب الوجود كثرة بوجه من الوجوه ؛ ولا يجوز أن يكون شيان اثنان ليس هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، وكل واحد منهما واجب الوجود بذاته وبالأخر ، إذ أن واجب الوجود بذاته لا يكون واجب الوجود بغيره ، ولا يجوز أن يكون كل واحد منهما واجب الوجود بالأخر ، حتى يكون ( ١ ) واجب الوجود ؛ (ب) لا بذاته ، و (ب) واجب الوجود ؛ (١) لا بذاته ، وجميعهما واجب وجود واحد ، وذلك لأن اعتبارهما ذاتين غير اعتبارهما متضايقين ..... ( النجاة : ص ٢٢٧ ) .

(٢) - ويرى ابن سينا أيضا أن واجب الوجود واحد من وجوه شتى ، كما أنه تام الوجود ، لأن نوعه له قطع ، فليس من نوعه شيء خارج عنه : فأحد وجوه الواحد أن يكون تاما ، فإن الكثير والزائد لا يكونان واحدين ؛ فهو إذن واحد من جهة تامة وجوده ؛ وهو واحد من جهة أن حده له ؛ وهو واحد من جهة أنه لا ينقسم لا بالكم ، ولا بالمبادئ المقومة له ، ولا بأجزاء الحد ، وهو واحد من جهة أن لكل شيء وحدة تخصه ، وبها كمال حقيقته الذاتية ؛ وهو واحد من جهة أن مرتبته من الوجود ، وهو وجوب الوجود ، ليس إلا له ( النجاة : ص ٢٣٠ ) .

(٣) - وقد أثبت السهروردي المقتول وحدانية واجب الوجود على وجه يفاوت

حظه قرباً وبعداً مما أثبتنا به ابن سينا ، وذلك إذ رأى أنه لو كان في الوجود واجبان ، لم يمكن الاشتراك بينهما من جميع الوجوه ، إذ لا بد من مميز ؛ ولا الافتراق من جميع الوجوه ، إذ لا بد من الشراكة في وجوب الوجود ؛ فلا بد من اشتراك وافتراق ، فيلزم إمكان المقسم والمقسم ، وقد فرضنا واجبين هذا محال ؛ وواجب الوجود لا جزء له من طريق آخر ، فإنه يصير معلولاً فيمكن ( مجموعة في الحكمة الإلهية : التلويحات ، ص ٣٦ ، ف ٢٦ ) .

ص ١٠ س ٥ - ٨ .

عينية الصفات :

« .... ويلزم منه أيضاً كون جميع الصفات الحقيقية للبارى عين ذاته .... » .

وما قيل في برهان التوحيد ، يمكن أن يقال مثله في عينية الصفات : فنحن لن نجد تعليقا على ما ذكره المؤلف في هذا الصدد خيراً مما ذكره ابن سينا في الفصل الذي أفرده من ( النجاة ) لتحقيق وحدانية الأول ، وذلك بإثبات أن علمه لا يخالف قدرته وإرادته وحياته في المفهوم ، بل ذلك كله واحد ، ولا تتجزأ لإحدى هذه الصفات ذات الواحد الحق :

(١) فالعلم الذي لواجب الوجود هو بينه الإرادة التي له ؛ والقدرة التي له هي كون ذاته عاقلة لكل عقلاً هو مبدأ لكل ، لا مأخوذاً عن الكل ، ومبدأ بذاته لا متوقف على وجود شيء . وهذا يعني بعبارة أخرى من عبارات ابن سينا نفسه أن واجب الوجود ليست إرادته مغايرة لثبات لعله ، ولا مغايرة للمفهوم لعله .

(٢) ويفصل ابن سينا القول في بيان الصفات التي يوصف بها واجب الوجود من

ناحية ، وفي إثبات وحدتها مع ذاته ، أو إثبات أنها عين ذاته من ناحية أخرى (النجاة : ص ٢٤٩ - ٢٥١ ) ، فيرى أنه لو قيل عن الأول ، أى عن واجب الوجود بذاته ولذاته ، إنه جوهر ، لما عني به إلا أن الصفة الأولى للأول هي أنه إنَّ وموجود وأن الصفات الأخرى يكون بعضها للتمين فيه هذا الوجود مع إضافة ، وبعضها يكون للتمين فيه هذا الوجود مع السلب ، وأنه ليس واحد من هذه الصفات موجبا في ذاته كثرة البتة ، ولا مغايرة .

وإذا قيل عن الأول إنه عقل وعقل ومعقول ، لم يمين بالحقيقة إلا هذا الوجود مسلوبا عنه جواز مخالطة المادة وعلاقتها مع اعتبار إضافة ما .

وإذا قيل له أول ، لم يمين إلا إضافة هذا الوجود إلى الكل .

وإذا قيل له قادر ، لم يمين به إلا أنه واجب الوجود مضافا إلى أن وجود غيره إنما يصح عنه على النحو الذى ذكر .

وإذا قيل له حى ، لم يمين إلا هذا الوجود العقلى مأخوذا مع الإضافة إلى الكل للمقولة أيضا بالقصد الثانى ، إذ الحى هو الفراك الفعال .

وإذا قيل مريد ، لم يمين إلا كون واجب الوجود ، مع عقليته ، أى سلب المادة عنه ، مبدأ لنظام الخير كله ، وهو يعقل ذلك ، فيكون هذا مؤلفا من إضافة وسلب .

وإذا قيل جواد ، فإما يعنيه من حيث هذه الإضافة مع السلب بزيادة سلب آخر ، وهو أنه لا ينحو غرضا لذاته .

وإذا قيل خير ، لم يمين إلا كون هذا الوجود مبرا عن مخالطة ما بالقوة والنقص ، وهذا سلب ، أو كونه مبدأ لكل كمال ونظام ، وهذا إضافة .

وينهى الشيخ الرئيس من هذا كله إلى أنه إذا عقلت صفات الأول الحق على هذا الوجه ، لم يوجد فيها شيء يوجب لذاته أجزاء أو كثرة بوجه من الوجوه ، كما ينهى مؤلف (توفيق التطبيق) إلى أن جميع الصفات الحقيقية للبارى إنما هي عين ذاته ، وأن ما يصدر عنه لذاته بذاته ، يصدر عن غيره مع صفاته ، وإلا كان واجب الوجود ممكنا ، وكان مفقرا إلى واجب آخر ، وإذن صفات واجب الوجود هي عين ذاته ، وليست زائدة على ذاته .

(٣) على أن السهروردي المقتول ، وقد كان فاحصا مدققا وناقدا محققا ، قد عرض لوحدة واجب الوجود فأثبت عينية الذات لا عينية الصفات ، فكان بذلك أمينا في إثبات الوحدة وأنفى للتعدد والكثرة : فهو ينفي عن واجب الوجود دخوله تحت أية مقولة ، وهذا من شأنه أن ينفي دخول أية صفة عليه . ويتبين هذا في وضوح وجلاء إذا لاحظنا أن السهروردي المقتول قد عمد إلى القولات فحصرها ، وانتهى من حصرها إلى أن واجب الوجود لا يقع تحت مقولة ، إذ ما من مقولة إلا وشهد من جزئياتها حادث ، أو مفقور إلى ميز أو محل ، فيكون ممكنا ، فيمكن جنسه الخاص ، ففي طبيعة جنسه الامكان ، إذ ما يجب لما هيته لا يمكن بسبب ، فجميع المقولات ممكنة مفقورة إلى واجب لا يقع تحتها فيكون وجودا بجنا غير متكثر ، فيحوج التكثر إلى ميز مؤذن بالامكان (مجموعة في الحكمة الآلهية : التلويحات ، ص ٣٩ ، ف ٢٩ . وانظر أيضا : ص ٤٠ ، ف ٣١) .

(٤) وللسهروردي في هذا الباب تفصيلات تدور كلها على أنه لا يجوز أن يكون لواجب الوجود صفة مفقورة في ذاته ، إذ الصفة ليست بواجبة الوجود ، والصفات

كلها مفتقرة إلى ما تقوم به ، وكل ما قيامه بأمر ليس هو نفسه فوجوب وجوده متعلق به ، وكل ما يتعلق وجوب وجوده بشيء ليس هو ذاته فهو ممكن في نفسه ، فالصفات كلها كيف كانت ، ممكنة في نفسها ، كيف وقد تبين أن لا واجبين في الوجود ! ( مجموعة في الحكمة الإلهية : الشارع للطارحات ، ص ٣٩٩ ، ف ١٤٣ . وانظر أيضا : ص ٤٠٠ - ٤٠١ ) .



## التعليقات على المقالة الثانية



## المقالة الثانية

في أن كلام الشيخ موافق لمذهب الإمامية في مسألة  
الإمامة ويخالف المخالف كله في هذا المرام .

ص ١٣ - ٥٠

### (١) تحقيق الكلام في الإمامة

ص ١٣ - ١٤

لما كان موضوع الإمامة هو الموضوع الرئيسي الذي تدور عليه بحوث الإمامية ،  
وتفيض فيه كتبهم ، فقد أفرد المؤلف هذه الفقرة الأولى من مقاله الثانية للحديث  
عن الإمامة بصفة عامة ، وعن المسائل التي تتصل بها وتتفرع عليها بصفة خاصة :  
فهو يعد هذه المسائل ، ويحصرها في سبع ، ويقصر كلامه فيما يأتي بعد على مسائل ثلاث  
هي : تعريف الإمام ، وأوصاف الإمام ، وتعيين الإمام بعد الرسول صلى الله عليه وسلم .  
وهذه المسائل الثلاث هي مناط البحث في مذهب الإمامية ، لا سيما ما يتعلق منها  
بأوصاف الإمام ، فإنه يجر إلى الحديث في مسألة العصبة ، وهي من غير شك دعامة  
قوية من دعائم مذهب الإمامية ، ناهيك بما يستلزمه البحث في تعيين الإمام من  
عرض لكثير من المسائل الأصلية والفرعية التي تتصل به وتدور حوله ، كالكلام  
في الخبر وأنواعه ، والنص ، والاختيار ، وإبطال النص ، وإثبات الاختيار ، والعدد  
الذي تتعد به الإمامة ، وإمامة الأفضل ، وإمامة المفضول : فكل أولئك وكثير  
غيره مسائل لما خطر لها في مذهب الإمامية ، وفي مذاهب غيرهم من متكلمي أهل  
السنة الذين ردوا على الإمامية ، ودحضوا آراءهم ، مستندين إلى النقل تارة ، ومعملين

على العقل تارة أخرى . ومن هذه المسائل ما سيعرض له مؤلف ( توفيق التطبيق )  
إجمالا حيناً ، وتفصيلا حيناً آخر ، وستقف معه فيما يأتي من تعليقات عند ما يحتاج  
إلى تعليق .

\*\*\*

## (٢) تعريف الإمامة

ص ١٤ - ١٥

ص ١٤ من ١١ - ١٢

« وأما تعريف الإمامة فاختلف القوم فيه ، واختيارهم أنها رئاسة عامة في أمر  
الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم . »

يظهرنا هذا التعريف على أن الإمامة والخلافة مترادفتان ؛ ويتبين هذا في  
وضوح وجلاء إذا وقفنا عند معنى كل من الإمامة والخلافة في اللغة وفي الاصطلاح :  
(١) فالإمام لئمة هو ما أنتم به من رئيس أو غيره ؛ وهو قيم الأمر المصلح له ، والنبي  
صلى الله عليه وسلم ، والخليفة ، وقائد الجند ، والقدير ، والحادي ( القاموس المحيط :  
مادة « أم » ) . والإمام هو للزوم به إنسانا كان ، يقتدى بقوله أو فعله ، أو كتابا ،  
أو غير ذلك ، محققا كان أو مبطلا ، وجمعه أئمة ( الراغب الأصفهاني : المفردات في  
غريب القرآن ، الطبعة اليمنية ، القاهرة ١٣٣٤ هـ ، مادة « أم » ) . وقال بعضهم :  
الإمام من يؤتم به ، أى يقتدى ، سواء كان إنسانا يقتدى بقوله وفعله ، ذكرًا كان  
أو أنثى ، أو كتابا ، أو غيرهما ( كليات أبي البقاء : مادة « الإمام » ) .

(٢) والخليفة لئمة هو السلطان الأعظم ، وجمعه خلائف وخلفاء ؛ وخلفه خلافة  
أى كان خليفته وبقي بعده ( القاموس المحيط : مادة « خلف » ) . وخلف فلان

فلانا ، قام بالأمر عنه ، إما معه ، وإما بعده ؛ والخلافة ، النيابة عن الغير ، إما لنية المنوب عنه ، وإما لموته ، وإما لعجزه ، وإما لتشريف المستخلف ... (الفردات في غريب القرآن: مادة « خلف » ؛ وكليات أبي البقاء : مادة « الخلاف » ) .

(٣) والإمامة في الاصطلاح عبارة عن رياسة عامة تتضمن حفظ مصالح العباد في الدارين ( كلّيات أبي البقاء : مادة « الإمام » ) .

(٤) وقد ذكر الأستاذ على عبدالرازق في كتابه ( الإسلام وأصول الحكم ، القاهرة ١٣٤٤ هـ = ١٩٢٥ م ، ص ٧ - ٣ ) ، أن الخلافة في لسان المسلمين ، وترادفها الإمامة ، هي « رياسة عامة في أمور الدين والدنيا نيابة عن النبي صلى الله عليه وسلم » ( عبد السلام في حاشيته على الجوهرة ، ص ٢٤٢ ) ؛ وأبان الأستاذ الجليل أنه يقرب من ذلك قول البيضاوى للتوفى سنة ٧٩١ هـ : « الإمامة عبارة عن خلافة شخص من الأشخاص للرسول عليه السلام في إقامة القوانين الشرعية ، وحفظ حوزة الملة ، على وجه يجب اتباعه على كافة الأمة » ( مطالع الأنظار على طوابع الأنوار ) ؛ وقد أورد الأستاذ قول ابن خلدون الذي وضع به ذلك ، وهذا نصه : « والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعى ، في مصالحهم الأخروية والدينية الراجعة إليها ، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشرع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة ، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به » ( مقدمة ابن خلدون : ص ١٨٠ ) .

(٥) فإذا كان ذلك هو معنى الإمامة والخلافة في كل من اللغة والاصطلاح ، فقد تبين إذن أن الخليفة أو الإمام هو الإنسان الذى يقوم مقام النبي صلى الله عليه وسلم في حفظ الدين وسياسة أمور الناس به سواء فيما يتعلق بمعاشرهم أو بمعادهم ؛ وإنما

سمى القائم بهذا الأمر إماما تشبها بإمام الصلاة في اتباعه والاقتداء به ؛ وسمى خليفة لأنه يختلف النبي في أمته ، فيقال خليفة بإطلاق ، وخليفة رسول الله . . . .  
(مقدمة ابن خلدون : ص ١٨١) .

ص ١٤ س ١٣ .

« المحقق الطوسي » :

في تاريخ الحياة العقلية والروحية الإسلامية أكثر من واحد من أهل العلم وأرباب الحقائق يعرف باسم « الطوسي » : فهناك مثلا أبو نصر عبد الله بن علي السراج الطوسي صاحب ( كتاب المع في التصوف ) ؛ وهناك أيضا أبو جعفر محمد ابن الحسن بن علي الطوسي العالم الشيعي الكبير ، وصاحب التصانيف الكثيرة في الفقه والحديث على مذهب الشيعة ؛ وهناك غير هذا وذلك عبد الرحيم بن أبي منصور المعروف بنصير الدين الطوسي الفيلسوف الذي وضع شرحا للإشارات ابن سينا عنوانه ( حل مشكلات الإشارات ) ، وله في هذا الشرح ردود على فخر الدين الرازي فيما شرح به أوفهم عليه هذا الأخير أقوال الشيخ الرئيس ، مما كان له أثره في حركة التأليف الفلسفية .

والذي يعني هنا من كل هؤلاء الطوسيين ، ويعنيه مؤلف ( توفيق التطبيق ) بـ « المحقق الطوسي » ، هو من غير شك العالم الشيعي الكبير أبو جعفر محمد ابن الحسن بن علي الطوسي : ولد في طوس في رمضان سنة ٣٨٥ هـ = ٩٩٥ م ، وتلقى علومه الأولى في وطنه ، ثم قدم من خراسان إلى العراق سنة ٤٠٨ هـ = ١٠١٧ م وهناك لي في بغداد تخرج الطوسي على علم الشيعة الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان البغدادي المتوفى سنة ٤١٣ هـ = ١٠٢٢ م ، وكان تخرجه عليه نحوًا من خمس سنين ،

ثم استقل من بعده بالإمامة ، فكان علماً للشيعة ، ومناراً للشرية . وقد صحب الطوسى بعد وفاة الشيخ المفيد ، السيد المرتضى أبا القاسم علياً بن الحسين التوفى سنة ٤٣٦ هـ = ١٠٤٤ م ، وظل في صحبته نحواً من ثلاثة وعشرين عاماً . وبعد وفاة المرتضى قضى الطوسى ببغداد اثنا عشر عاماً حيث عمل على نشر تعاليم الشيعة .

وأنهم الطوسى بالنسبة إلى الخلفاء الراشدين الثلاثة الأولين ( أبى بكر وعمر وعثمان ) فأوغر ذلك صدور خصومه وحساده عليه ، فسعى به هؤلاء الحساد والخصوم لى الخليفة القائم بأمر الله بن القادر ( ٤٢٢ - ٤٦٧ هـ = ١٠٣١ - ١٠٧٥ م ) ، مستندين في دعواهم إلى نصوص من كتاب الطوسى المعروف باسم ( كتاب المصباح ) ؛ ولكن الطوسى لم يكذب يمثل بين يدي الخليفة ، حتى أخذ يشرح له أقواله على وجه التمتع معه الخليفة بأنه لم يكن يعنى النص من قيمة التعاليم السنية ، فلم ينله بأذى ما . على أن العامة الذين ضاقوا به وثاروا عليه ، لم تهدأ ثورتهم ، بل اشتد أوارها وامتدت ناريها ، حتى لحقت داره فأحرقوها وأحالوها تراباً ، وذلك في سنة ٤٤٨ هـ = ١٠٥٦ م . وفي هذه السنة غادر الطوسى بغداد إلى النجف حيث قضى ما بقي من حياته إلى أن توفى بها في المحرم سنة ٤٦٠ هـ = ١٠٦٧ م عن خمس وسبعين سنة ، وذلك على حد رواية السواد الأعظم من المترجمين ، أو سنة ٤٥٨ هـ = ١٠٦٥ م على حد رواية فريق آخر من المترجمين . والطوسى من جلال الشأن وعظم الخطر بين علماء الشيعة وقهائهم ، إلى حد أصبح معروفاً منه بلقب « شيخ الطائفة » أو بلقب « الشيخ » فقط .

ولطوسى مصنفات عديدة في الفقه والحديث والتفسير والأصول على مذهب الشيعة . وقد عُدَّ هو نفسه مصنفاته في كتابه للسنى ( فهرست كتب الشيعة ) ، وأوردت ( دائرة المعارف الإسلامية ) أهمها . ومن بين هذه المصنفات كتابان ،

أحدهما ( تهذيب الأحكام ، طبع حجر بطهران في مجلدين ) وهو كتاب في الحديث على مذهب الشيعة ، والآخر ( الاستبصار فيما اختلف فيه من الأخبار ، طبع حجر في لكنو سنة ١٣٠٧ هـ ، وفي طهران سنة ١٣٢٢ هـ ) وهو كتاب في الحديث أيضا ، إلا أن هذا الكتاب يتناول الأحاديث المتناقضة ، في حين أن الكتاب الأول يتناول كل أصناف الحديث على وجه أشمل ؛ ويمد هذان الكتابان من بين ( الكتب الأربعة في الفقه ) التي يحلها الشيعة في أرفع محل من التعظيم والاحلال ( فهرست كتب الشيعة للعلوى ، تقديم وتعليق السيد محمد صادق آل بحر العلوم ، طبع النجف سنة ١٣٥٦ هـ = ١٩٣٧ م ؛ دائرة المعارف الإسلامية : م . هدايت حسين ، مادة « طومى » ) .

ص ١٤ من ١٨ - ١٩ .

« والأخبار بهذا المعنى كثيرة من المصدقين ومذكورة في ( الكافي ) وغيره من [كتب] الأئمة الطاهرين . . . » .

( الكافي ) : كتاب من أوثق كتب الشيعة الإمامية ؛ وضعه محمد بن يعقوب الكليني المتوفى ببغداد سنة ٣٤٨ هـ ، وهو من أفاضل الشيعة ورؤسائهم ، ومنزله عند الشيعة بمثابة منزلة البخارى عند أهل السنة .

ويقع كتاب ( الكافي ) في ثلاثة أجزاء : الجزء الأول في الأصول ، والجزءان الثانى والثالث في الفروع . وقد طبع هذا الكتاب في فارس سنة ١٢٨١ هـ ( الأستاذ أحمد أمين : ضحى الإسلام ، القاهرة ١٣٥٥ هـ = ١٩٣٦ م ، ج ٣ ، ص ٢١٣ - ٢١٤ ) . ويمد هذا الكتاب من أصدق المصادر تصويرا لمذهب الإمامية ، وأوفاهها



إيراداً لأخبار الأئمة وأقوالهم ، لا سيما فيما يتعلق بمسألة الإمامة وغيرها من المسائل التي تتصل بها كسألة العصمة والرسالة والنبوة ، والفرق بين الإمام والنبي والرسول ، وغيرها من المسائل التي يدور حولها ويتألف منها مذهب الإمامية ، والتي عرض لها مؤلف (توفيق التطبيق) في رسالته هذه ، إما قلا عن كتاب (الكافي) أو غيره من كتب الأئمة ، وإما إيراداً من عند نفسه ، على نحو ما يبينه لنا سياق رسالته .

ص ١٥ س ١٣ .

« العلامة الحلي » :

الحلي : كنية ثلاثة من أفاضل علماء الكلام الإمامية :

(١) نجم الدين جعفر بن محمد الملقب بالجهنقي المتوفى حوالى عام ٥٧٦٤هـ = ١٢٧٥م ، صاحب كتاب ( شرائع الإسلام ) ، وهو عمدة كتب الشيعة في الفقه .

(٢) جمال الدين الحسن المطهر الملقب بالعلامة المتوفى عام ٥٧٢٦هـ = ١٢٢٦ م ، صاحب كتاب ( خلاصة الأحوال ) ، وله إلى ذلك رسائل أخرى .

(٣) أحمد بن فهد المتوفى عام ٨٠٦هـ ، وهو شيخ التأخرين ( دائرة المعارف الإسلامية : ما سنيون ، مادة « حلى » ) .

ومن هذا يتبين أن الذى يسميه مؤلف (توفيق التطبيق) بالعلامة الحلى ، ويذكر تعريفه الإمامة بأنها رئاسة عامة في الدنيا والدين لشخص من الأشخاص ، هو جمال الدين الحسن المطهر الملقب بالعلامة والمتوفى سنة ٥٧٢٦هـ = ١٢٢٦ م .

### (٤) العصية

ص ١٥ - ١٦

ص ١٥ من ٢٣ .

العصية :

العصية مسألة من أهم المسائل التي تتصل بمذهب الإمامية في الخلافة أو الإمامة ، ولعلها أكثر الألفاظ ترددا في كتب أئمتهم وجريانا على ألسنتهم . وقد عرفت العصية بتعريفات كثيرة يختلف بعضها عن بعض من وجوه ، ويشبه بعضها بعضا من وجوه أخرى :

فالعصية - كما يذكر أبو البقاء - هي عدم قدرة العصية ، أو خلق مانع منها غير ملجئ ، بل يتفق معه الاختيار (الكليات : مادة « العصية » ) . والتأمل في هذا التعريف يلاحظ أنه ليس تعريفا واحدا للعصية ، وإنما هو تعريف يشتمل على تعريفين : فالعصية من ناحية هي عدم قدرة الإنسان على ارتكاب للعصية ؛ وهي من ناحية أخرى عبارة عن خلق في الإنسان يمنعه من ارتكاب للعصية ، ولا يضطره إلى الطاعة ، ولكنه مع ذلك يتفق معه الاختيار . وعند أبي البقاء أن تعريف العصية على هذا الوجه يلائم قول الإمام أبي منصور المازيندي بأن العصية لا تزيل الحنة ، أي الابتلاء الفقتضى لبقاء الاختيار . ومعنى هذا عند صاحب ( البداية ) ، أن العصية لا تجبر العبد على الطاعة ، ولا تسجزه عن العصية ، بل هي لطف من الله بحمل العبد على فعل الخير ، ويزجره عن فعل الشر ، مع بقاء الاختيار تحقيقا للاقتداء (الكليات : مادة « العصية » ) .

ويتصل بالكلام في المصمة الكلام في اللطف والتوفيق :

فاللطف عند أهل السنة هو ما يقع عنده صلاح المبدأ آخر عمره بطاعة لإيمان ، دون فساد به كفر وعصيان . واللطف عند المعتزلة هو ما يختار المكلف عنده الطاعة ، تركا أو إتيانا ، أو يقرب منها ، مع تمكنه في الحالين ، ويسمى الأول عندهم لطفًا محصلاً ، والثاني لطفًا مقرباً ( الكليات : مادة « اللطافة » ) .

والتوفيق هو خلق قدرة يطاع بها ، أو جمع القنصى للخير ، ورفع المانع ؛ وضد التوفيق الخذلان ، وهو خلق قدرة يعصى بها ( الكليات : مادة « التوفيق » ) .  
والمصمة والتوفيق كل منهما يندرج تحت اللطف اندراج الأخص تحت الأعم :  
فإن ما أدى منه إلى ترك المصية يسمى عصمة ، وما أدى منه إلى فعل الطاعة يسمى توفيقاً ( الكليات : مادة « المصمة » ) .

ص ١٥ س ٢٤

« قالت الحكماء : هي ملكة في النفس لا يصدر من صاحبها معها المعاصي . »  
هذا تعريف للمصمة عند الحكماء ؛ وهو مستخلص من كلام الحكماء في النفس الناطقة وسمراتها ، وتخليتها عن الرذائل ، وتخليتها بالفضائل : فقد أفاض الحكماء المتقدمون والمتأخرون في بيان ملكات النفس الإنسانية ، وقدرتها على الأفعال خيرا وشرا ، وأبانوا عن الفطري والكسبي من هذه الملكات . ولعل فيا سيد كره مؤلف ( توفيق التطبيق ) بعد هذا عن النفس القدسية ، وما يتميز به صاحبها من بعد عن مواطن الزلل ومواقع المصية ، لاسيما ما أورده من كلام ابن سينا في هذا الصدد ، ما يكفي لإظهارنا على المعنى الذي يمكن استخلاصه للمصمة عند الحكماء .

ص ١٥ س ٢٥ - ٢٦ .

« وقالت المعتزلة : هي لطف على المكلف لا يكون له داع إلى ترك الطاعة وارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك » .

وهذا تعريف آخر للمعصية عند المعتزلة . والواقع أن المعتزلة مختلفون في تعريف المعصية ، فقد قال بعضهم: إن المعصية من الله سبحانه ثواب المعتصمين ؛ وقال بعضهم: إن المعصية لطف من الله يفعله بالعبد ، فيكون به محتصا ؛ وقال بعضهم: إن المعصية على وجهين : أحدهما هو الدعاء والبيان والزجر والوعد والوعيد ، وقد فعله بالكافرين ، ولكن لا يطلق أنه معصوم ، ويقال إن الله عصمه فلم يعتصم ؛ والوجه الآخر ما يزيد الله المؤمنين بإيمانهم من الألفاظ والأحكام والتأييد ( مقالات الإسلاميين : ج ١ ، ص ٣٠٠ - ٣٠١ ) .

والناس عند المعتزلة يتفاضلون في المعصية : فقد يكون ضرب من المعصية إذا آتاه الله بعض عبيده آمن طوعا ، وإذا أعطاه غيره إزداد كفرا ، وإذا منه إياه آتى بكفر دون ذلك ، فيفضل به على من يعلم أنه ينتفع ، ويمنه من يعلم أنه يزداد كفرا . وعند المعتزلة أيضا: أن الشيء الذي هو صلاح لواحد قد يجوز أن يكون ضررا على غيره ؛ وهم يرون كذلك أن الله قد يعتصم من الشيء باضطرار ، كالمعصية من قتل نبيه ﷺ ( مقالات الإسلاميين : ج ١ ، ص ٣٠١ ) .

واللطف والتوفيق والمعصية ألفاظ ثلاثة يتصل بعضها ببعض ، ويدخل معنى بعضها في معنى بعض ، كما يظهرنا على ذلك شيخ المعتزلة أبو علي الجبائي أستاذ الأشعري ، وذلك إذ يرى أن التوفيق هو اللطف الذي في معلوم الله سبحانه أنه إذا

فله وفق الإنسان للإيمان في الوقت ، فيكون ذلك اللطف توفيقاً لأن يؤمن ؛  
وأن الكافر إذا فعل به اللطف الذي يوفق للإيمان في الوقت الثاني ، فهو موفق  
لأن يؤمن في الثاني ، ولو كان في هذا الوقت كافراً ؛ وأن العصمة لطف من أُلطف  
الله ( مقالات الإسلاميين : ج ١ ، ص ٣٠٠ . وانظر أيضاً أقاويل للمتزلة في اللطف  
وأنها على أربعة في نفس المرجع ص ٢٨٧ - ٢٨٨ . وانظر كذلك المراد بالتسديد والتوفيق  
عند المتزلة في نفس المرجع ص ٣٠٠ ) .

ص ١٦ س ١ .

« وقالت الأشاعرة : هي القدرة على الطاعة ، وعدم القدرة على المعصية » .

هذا تعريف للعصمة عند الأشاعرة ؛ ويتضح معناه إذا لاحظنا ما ينيه  
الأشاعرة باللطف والتوفيق والخذلان ، وهو يختلف عما ينيه بها المتزلة الذين عرضنا  
آراءهم فيها في التعليق السابق :

فاللطف عند أهل الحق - كما يقول إمام الحرمين الجويني - هو خلق قدرة على  
الطاعة ، وذلك مقدور الله تعالى أبداً ( الإرشاد : ص ٣٠٠ ) .

والتوفيق - كما يقول إمام الحرمين أيضاً - هو خلق قدرة الطاعة ؛ والخذلان  
هو خلق قدرة المعصية ؛ وهذا يعني بعبارة أخرى من عبارات إمام الحرمين نفسه أن  
للموفق لا يعصى ، إذ لا قدرة له على المعصية ، وكذلك القول في هيض ذلك  
( الإرشاد : ص ٢٥٤ ) . وهذا يختلف عما عناه المتزلة بالتوفيق ، إذ صرف المتزلة  
التوفيق إلى خلق لطف يعلم الرب تعالى أن العبد يؤمن عنده ، والخذلان محمول على  
امتناع اللطف ( الإرشاد : ص ٢٥٤ - ٢٥٥ ) .

وإذا كان ذلك هو معنى التوفيق والطف عند الأشاعرة ، فقد بان إذن أن العصمة عندهم هي التوفيق بعينه ، وأنها إذا عمت كانت توفيقا عاما ، وإذا خصت كانت توفيقا خاصا ( الإرشاد : ص ٢٥٥ ) ؛ وبان أيضا أن العصمة عند الأشاعرة هي - كما يذكره مؤلفنا في هذا التعريف - القدرة على الطاعة ، وعدم القدرة على المصية .

ص ١٦ س ٣ - ٥ .

« وقال العلامة الحلي رضى الله عنه في بعض تصانيفه : العصمة لطف يفضله الله تعالى بالمكلف ..... مع قدرته على ذلك » .

يلاحظ هنا أن تعريف الحلي للعصمة لا يكاد يختلف في كثير أو قليل عن تعريفنا عند المعتزلة ، وهو ذلك التعريف الذى سبق أن أوردته مؤلفنا في ص ١٥ س ٢٥ - ٢٦ .

\*\*\*

(٥) النفس الناطقة وجوهريتها وتجردها وذكر مراتب الموجودات

ص ١٦ - ٢١ .

ص ١٧ س ٨ - ٢١ .

« وبيان أن النفس الناطقة مجردة ، لا تكون جسدا ولا جسيما ، لخاصة التي لا توجد في الجسمانيات ..... فيكون طالبها نورا مجردا نورانيا ، وبه ترك الفضول وطلب القبول ..... وهذا دليل نتيين به تجرد النفس الناطقة ... » .

يذكرنا هذا الكلام بما تحدث به السهروردي المقتول عن النفس الناطقة وتجردها وجوهريتها ، وبما عبر به عن هذه النفس من أنها نور مجرد : فقد تحدث السهروردي في كتابيه ( حكمة الإشراق ) و ( هياكل النور ) ، وفي غيرها من

رسائله الكثيرة وأقواله المتفرقة ، عن النفس الإنسانية ، فأبان عن مكانتها بين الأنوار المجردة ، ومنزلتها من نور الأنوار ، وأظهرنا على جوهرها ، وعلى الكيفية التي يمكن أن ثبت بها وجودها ، كما كشف لنا عن إمكانية النفوس ، وأبديتها ، ووصف حال الأشقياء وشأن السعداء .

وحسبنا أن وقف مما يذكره السهروردي في هذا كله عند بيانه لحقيقة النفس الإنسانية ، وذلك بالقدر الذي يبين مبلغ الشبه بين كلام صاحب ( توفيق التطبيق ) وبين كلام صاحب ( حكمة الإشراق ) : فالنفس الناطقة ، وهي عند السهروردي ذات الإنسان ، إنما هي نور مجرد لا يشار إليه بالحبس ؛ وهو يقول : « إذ تبين أنايتك ( نفسك الناطقة ) نور مجرد ، ومدرك لنفسه ، والأنوار المجردة غير مختلفة الحقائق ، فيجب أن يكون الكل مدركاً لذاته ، إذ ما يجب على شيء ، يجب على مشاركته في الحقيقة » ( حكمة الإشراق : طهران ١٣١٥ هـ ، ص ٣٠٥ ) .

ويتبين هذا ، إذا لاحظنا أن الأنوار المجردة تنقسم عند السهروردي إلى : أنوار قاهرة ، وهي التي لا علاقة لها مع البرازخ ( الأجسام ) ، لا بالانطباع ولا بالتصرف ؛ وأنوار مدبرة للبرازخ ( للأجسام ) ، وإن لم تكن منقطعة فيها ، وهي النفوس الناطقة مع هيئتها النورية ( حكمة الإشراق : ص ٣٥١ - ٣٥٢ ) . وهذه الأنوار المجردة ، سواء أكانت قهوساً أم عقولا ، لا تختلف في الحقيقة ، وإلا فهي إن اختلفت حقائقها ، كان في كل نور مجرد ، النورية وغيرها ( حكمة الإشراق : ص ٣٠٤ - ٣٠٥ ) .

ويتبين الشبه بين صاحب ( توفيق التطبيق ) وبين شيخ الإشراق على وجه أوضح ، إذا لاحظنا ما يقوله صاحب ( توفيق التطبيق ) من أن النفس الناطقة

مجردة ، لا تكون جسدا ولا جسمانيا ، للخاصة التي لا توجد في الجسمانيات ، وهي إدراك ذاتها وآلاتها وآثارها والعلم بالعلم بها ، وهي من خواص المجردات ، ولا توجد في الجسمانيات ( توفيق التطبيق : ص ١٧ س ٨ - ١٠ ) ؛ وإذا لاحظنا بعد ذلك ما يراه السهروردي من أن كل من له ذات فهو لا يفعل عنها ، وأنه غير غاسق ( غير جسماني ، إذ الناسق عند السهروردي هو الجسماني للظلم الذي يختلف عن النوراني للضوء ) ، وأنه ليس هيئة ظلمانية في الغير كالجسم مثلا ، إذ الهيئة النورية ليست نورا لذاتها ، فضلا عن الهيئة الظلمانية ؛ وإذا كان ذلك كذلك فإن ذات الإنسان ، أي نفسه الناطقة ، إنما هي نور مجرد لا يشار إليه بالחס .

ولا يقف التشابه عند هذا الحد ، وإنما هو يتجاوزه إلى ما هو أبعد منه : فالسهروردي يوازن بين معرفة الإنسان لنفسه ، وبين معرفته لبدنه أو لجزء من أجزائه بدنه موازنة ينتهي منها إلى إثبات جوهر النفس إثباتا يتبين الإنسان من خلاله أن هذا الجوهر شيء آخر غير جوهر البدن ، ويختلف كل الاختلاف عن أي جزء من أجزائه ، فهو يقول : « أنت لا تفعل عن ذاتك ، وما من جزء من أجزائك بدئك إلا وتنسأ أحيانا : فلو كنت أنت هذه الجملة أو جزءا من أجزائها ، ما كان يستمر شعورك بذاتك مع نسيانها ، فأنت وراء هذه الجملة . » ( هياكل النور : مطبعة السعادة ، القاهرة ١٣٣٥ هـ ، ص ١١ ) . ومؤدى هذا الدليل الذي يدل به السهروردي على جوهر النفس ، وعلى أن هذا الجوهر معقول دائما ، هو أن ذات الإنسان معلومة له دائما ، في حين أن بدنه ، أو كل جزء من أجزائه بدنه ، غير معلوم له دائما ، وإذا كان المعلوم دائما وهو النفس الناطقة إذ هي معلومة لذاتها دائما ، شيئا آخر غير الذي لا يعلم دائما وهو



البدن ، فقد ترتب على ذلك أن تكون ذات الإنسان ، أى نفسه الناطقة ، شيئاً آخر غير بدنه ، وغير أى جزء من أجزائه .

وما يحمله السهروردى فى ( هياكل النور ) ، يفصله فى ( حكمة الإشراق ) تفصيلاً يظهرنا من خلاله على أن إثبات جوهرية النفس الإنسانية وتجردها ، إنما يستمد من إثبات ذاتها لذاتها إثباتاً مستمداً من شعورها بذاتها شعوراً لا ينقطع ، ومن ظهورها لذاتها ظهوراً لا يعتريه خفاء . وجعل القول فى هذا كله هو أن الإنسان إنما يدرك ذاته بذاته فى ذاته ، أو هو بعبارة أخرى من عبارات السهروردى نفسه ، أن معرفة النفس الإنسانية إنما تكون بمعرفة ذاتها لذاتها فى ذاتها ، إذ أن معرفتها بذاتها مستمرة لا تنقطع ، وظاهرة لا تغيب فيها النفس عن ذاتها أبداً ( حكمة الإشراق : ص ٢٩١ - ٢٩٣ ) .

والتأمل فيما يذكره السهروردى من هذا كله ، يستطيع فى يسر أن يتبين ماذا يقنى صاحب ( توفيق التطبيق ) من قوله إن النفس الناطقة مجردة ، وأنها لا تكون جسداً ولا جسمانياً ، وذلك للخاصة التى لا توجد فى الجسمانيات ، وهى ادراك النفس الناطقة لذاتها ولآلاتها ولآثارها ، وللم العلم بها ( توفيق التطبيق : ص ١٧ من ٨ - ١٠ ) .

ص ١٨ من ٣ - ١٧

« فاعلم أن للركبات الكائنة من الجمادات والنباتات والحيوانات ، لكل واحدة منها مراتب كثيرة متفاوتة فى الشرافة والخسة ..... وشرافة إحداها على الأخرى لزيادة قوتها أو كمال أو آثار لا توجد فى غيرها ..... وكذا حقيقة النبات بما هو نبات أشرف من حقيقة الجماد ، لأن فيه جوهرًا ناميًا لا يوجد فى الجماد ....

وأعلى مراتب كل سافل يتصل بأفق ما فوقه ..... وأعلى مراتب الحيوان يتصل بأفق الإنسان كالفرس والبقرة بالخواص الكثيرة والأفعال الشبيهة : ..... »

الفكرة التي يبرعها مؤلف (توفيق التطبيق) في هذه العبارات الجملة للتباعدة ، وهي فكرة ترتيب الموجودات من معدنية ونباتية وحيوانية وإنسانية ، يجدها مفصلة تفصيلا لا مزيد عليه عند الداعي الاسماعيلي أحمد حميد الدين السكرماني للتوفى حوالى سنة ١٤١١ هـ ، وذلك في كتابه (راحة العقل) حيث يقول في معرض الكلام عن النبات والموازنة بين مرتبته وبين مرتبة المعدن التي هي أدنى من مرتبته من ناحية ، وبين مرتبة الحيوان التي هي أعلا من مرتبته من ناحية أخرى ، ما نصه : « ..... ولما كان ذلك المزاج الأول وجوده عن أمور متضادة في ذاتها وقوى واصله من المتحركات عليه للتغايرة في كيفياتها ، وكان التركيب فيه بهذه الأمور أكثر مما كان في المزاج الذى منه كانت للمعادن ، والتضاد في ذاته أكثر مما كان في ذلك ، وكان التضاد للوجود فيه سببا لانحلال أجزائه زمانا بعد زمان ، ووقتا بعد وقت ، رويدا رويدا ، وقليلًا قليلًا ، هيأت العناية الإلهية تماثل له الآلات التي هي منه كالأعضاء للحيوان ، استحقاقا له ، وإن كان لا يبقى ذا تضاد في ذاته مع الأسباب المتجددة من خارجه عليه أيضا التي هي أعون معين على فساد ، ليحصل له بها أعواض ما يفسد منه ، وينحل عنه مدة بقاءه ، ثم ليكون بها مشابها لما هو أعلى مرتبة منه من الحيوان وفي أمته ، فكان ماله من ذلك عروقه التي بها يستمد المواد كغم الحيوان ، وساقه كجسده وبدنه ، وجمع الغضاريف منه مثل الجرار في النخل ، ..... فصار النبات بذلك كثير الأنواع كثرة لا تحصى ، وهي بحالها الموجودة عليها أبعد مشابهة بالأركان مما تقدمه في الوجود ، وأعلى رتبة منه ، وأشبه بما فوقه ، وأقرب إلى

المبدأ الأول على ما بيناه ، وأنواعه في الشرف مترتبة على الترتيب الذى ذكرناه في باب المعدنيات : فالنوع الأول منه ما كان مشتركا بين كونه معدنيا وبين كونه نباتيا على ما سبق به الكلام : فهو بذلك أشرف أنواع المعادن وأخس أنواع النبات والاتصال بين النبات والمعادن من هذا القبيل قائم ، وتترتب على ذلك الأنواع بكيفياتها وأحوالها إلى أن تصل إلى النوع الذى هو مشترك بين النبات والحيوان ، مثل شجرة الوقواق ..... ومثل الخبز ..... ومثل النخل الذى هو من النبات ويشبه الحيوان من وجوه : منها انعقاد ثمرته بمعاونة الذكران منه تلقيحا ، وبذلك هو أشرف من سائر النبات ، وأعلى رتبة منه ، وأخس من الحيوان ، والاتصال بينه وبين الحيوان من هذا القبيل قائم ..... » ( راحة العقل : دار الفكر العربى بالقاهرة ، ١٩٥٢ م ، ص ٢٧٧ - ٢٧٩ ) . وهذا يعنى بعبارة أخرى من عبارات الكرماني نفسه أن لأنواع النبات ترتيبا في الشرف ، بمعنى أن منها ما هو أشرف من سائرها ، ومنها ما يشبه ما فوقه من أنواع جنس الحيوان ، ومنها ما هو دون ذلك شرفا ، ودون الدون ، فيكون أخسها ، وهو ما يشابه أنواع مادونه من جنس المعادن ( راحة العقل : ص ٢٨٠ ) .

وكما أبان الكرماني عن مرتبة النبات بين سلسلة مراتب الكائنات ، وأنها أشرف من مرتبة المعدن وأخس من مرتبة الحيوان ، ولكنها أقرب مانكون إليه ، فقد أبان كذلك عن مرتبة الحيوان ، وأنه أكثر تركيبا وأوفر آلة من النبات ، وذلك في للشرح السابع من السور السابع من كتابه ( راحة العقل : ص ٢٨٨ - ٢٩٥ ) ، كما أبان عن طبيعة الحيوان بما هو نفس حسية ، وعن وجودها ، وكيفية وجودها ، ووجود معارفها التى لها لحفظ جسمها ، وفي ماذا توافق نوع الإنسان ، وفي ماذا تخالفه ،

وذلك في المشرع الثامن من السور السابع من كتابه (راحة العقل ص ٣٠٠ - ٣٠٦). وكل أولئك مما يذكره الكرمانى من هذا القبيل في (راحة العقل)، ليس في الحقيقة إلا تفصيلا لمسا أجمله الجيلاى منه في (توفيق التطبيق: ص ١٨ س ٣-١٧)، وكان غرضه من إيراد هذا هو الانتهاء إلى أن أعلى مراتب الإنسان من أفراده العالية متصلة باللائكة والروحانيات بالعلوم اليقينية اليهودية، وأنه قد وجب بناء على هذا أن تكون الأفراد العالية من الإنسان معصومة، وأنه بهذا الاتصال إيمائيتين التفاوت بالكمال والنقص بحسب الفطرة بين أفراد الموجودات من المركبات الكائنة من الجداد إلى الإنسان (توفيق التطبيق: ص ١٨ س ١٨ - ص ١٩ س ١).

ص ١٩ س ٧-٩

« . . . . . النفس القدسية . . . . . »، وهي أشرف النفوس فطرة، وهي في ذاتها ماثلة لمحسنات الأشياء، وصارفة عن قبائحها، لذاتها ولمشاهدة حقايق الأشياء على ما كان عليها . . . . . ».

النفس القدسية التي يصورها المؤلف هنا على أنها أشرف النفوس، وأكثرها استعدادا للكمال الملى والعمل، هي هي بعينها ما يتحدث عنه الداعي السماوى حيد الدين الكرمانى، ويذكره باسم « النفس اللويدة » تارة، وباسم « النفس الشريفة » تارة أخرى. وليس أدل على ذلك من قول الكرمانى وهذا نصه: « . . . . . والنفس اللويدة بكونها حياة ذات قدرة وعلم وقيام بالفعل مختصة بالفضائل التي اختص بها الأول كلالا وتاماما . . . . . ، مستغنية بما أفيض عليها، كاملة قائمة بالفعل . . . . . » (راحة العقل: ص ٤٠١)، ومن قوله أيضا عن النفس الشريفة إنها وإن كانت من دار الطبيعة إلا أنها سعيدة فيها لا تنازعها التوازع الطبيعية

كل المنازعة فتتميل ، بل تكون بالطبع مائلة إلى الخير ، لوجودها عن أمور جاءت على نظام ومعاونة بعد ذلك من دار القدس مواصلة منها ؛ وإن ما يكون بهذه الحالة قليل ، بل لا يكاد يتفق حصوله إلا في الزمان الأطول (راحة العقل : ص ٤٠٢) .  
وليس هذا القول أو ذلك إلا تعبيراً آخر عن الفكرة التي يعرضها صاحب (توفيق التطبيق) عن النفس القدسية ، ويريد أن ينتهي فيها إلى أن الأفراد العالية من الإنسان ، هم أصحاب النفوس القدسية التي هي أشرف النفوس فطرة ، والتي هي في ذاتها مائلة للمحسنات ، وصارفة عن القبيحات ، وذلك لمشاهدة حقائق الأشياء على ما هي عليه كما يقول الجيلاني ، وليحصل لها الأنوار الإلهية التي هي روح القدس ، وليضيء لها طريق المعارف ، كما يقول الكرمانى (توفيق التطبيق : ص ١٩ س ٣ - ١٦ . راحة العقل : ص ٤٠٤ س ٢٣ ، ص ٤٠٩ س ١٤) .

وليس من شك في أن ما يذكره الجيلاني عن النفس القدسية<sup>١</sup> ، وما يذكره الكرمانى عن النفس المؤيدة ، أو النفس الشريفة ، يقرب كثيراً أو قليلاً عما يذكره ابن سينا تارة باسم «الجواهر العقلية القدسية» (الإشارات : المطبعة الخيرية ، القاهرة ١٣٢٥ هـ ، ٢٠ ، ص ٩٩) ، ويذكره تارة أخرى باسم «القوة الشريفة القدسية» (الإشارات : ١٠ ، ص ١٥٣ ، و ص ١٥٦) .

\*\*\*

### (٦) الإنسان بين العصمة والعصيان

ص ٢١ - ٢٦ .

ص ٢٢ س ٨ - ١٤ .

« . . . فيلزم وجود المعصوم بين الناس ، ليؤمن عن الليل والحيف والوسواس ،

ولأن الحكمة البالغة والقدرة الشاملة والعناية الكاملة تقتضى وجود المصوم فيما بين أفراد الإنسان مادام زمان التكليف باقيا ، ولأن وجود المصوم نافع في أمر الدين والدنيا ، بل واجب ، لأن ما خلق لأجله لا يحصل بدونه . . . . . مع إمكان الأشرف » .

يريد المؤلف هنا أن يثبت أن وجود المصوم ضرورى ، وإنه يلح في إثبات هذه الفكرة ، ويكثر من ترديدها في أنحاء مختلفة من رسالته هذه ، وهو يرمى من وراء هذا كله إلى تهيتة الأذهان ، وتمهيد السبيل ، لما سيعمد إلى تحريمه فيما بعد من المعانى الإمامية التى يزعم أن كلام ابن سينا فى الخليقة والإمام ينطوى عليها ، كاستنبين هذا معه فى موضعه من ذكره للناسبات والاستشهادات من كلام الشيخ الرئيس من ناحية ، ومن تفسيره للفصل الأخير من المقالة العاشرة من إلهيات كتاب ( الشفاء ) من ناحية أخرى .

والذى يبتينا هنا هو أن نلاحظ أن المؤلف إنما يقرر مبدأ من أهم مبادئ الإمامية الاثنى عشرية ، وهو المبدأ القائل بضرورة وجود المصوم ، ليستقيم به أمر الدين والدنيا ، ولأن وجوده لا يجب أن يفوت عن العناية الإلهية ؛ وهذا الذى يقوله صاحب ( توفيق التطبيق ) ليس شيئا آخر غير ما رددته وأفاضت فيه كتب الإمامية ، لاسيما كتاب ( الكافى ) : فقد ورد فى هذا الكتاب ما يبرر عن ذلك المبدأ تعبيراً صريحاً ، وهذا نصه : « والله عز وجل أعظم من أن يترك الأرض بشير إمام عادل ، إن زاد المؤمنون شيئا ردم ، وإن قصوا شيئا آثم لهم ، وهو حجة الله على عباده ، ولا تبقى الأرض

بنير إمام ، حجة الله على عباده ، ولو لم يبق في الأرض إلا رجلان لكان أحدهما الحجة  
وكان هو الإمام » ( أصول الكافي : ص ٨٤ ) .

ص ٢٢ س ١٥ - ١٨ .

« على أن ظهور الخيرية في وجود المصوم أظهر ، ومناسبة للملوك لعله فيه  
أوفر . . . . . ووجود غير المصوم في العين دال على وجود المصوم في البين ،  
كما أن وجود المكنتات بأسرها دال على وجود الواجب تعالى . . . . . » .

هنا يتبين لم أفرد المؤلف المقالة الأولى من رسالته ، والفصل الأول من هذه المقالة  
الأولى بوجه خاص ، للحديث عن الواجب والممكن والمتنع : فقد كان حديثه في  
هذا كله تمهيدا للفكرة التي يقررها الآن ، وهي أن وجود غير المصوم دال على  
وجود المصوم ، كما أن وجود الممكن دال على وجود الواجب الذي يجب به الممكن  
إذا وجد ؛ وهذا يؤيد ما سبق أن ذكرناه في موضعه من التعليق على المقالة الأولى من  
هذه الرسالة ، وهو أن تلك المقالة الأولى لم تكن تزيد من جانب المؤلف ، ولا مقحمة  
على الرسالة ( انظر ص ١٢٣ - ١٢٥ من هذه التعليقات ) .

ص ٢٢ س ١٩ - ص ٢٣ س ٤ .

« والمصوم بالاتفاق لا يكون إلا الأنبياء والأوصياء : لأن المتبر في المصوم  
بما هو مصوم ، سواء كان نبيا أو وصيا ، ثلاثة أشياء كما ذكرها علماءنا  
الإمامية رضوان الله تعالى عليهم ، وهذه الأوصاف لا توجد في غيرها : الأول العصمة  
عن المعصية كلها صغيرة أو كبيرة من أول العمر إلى آخره ، والثاني العصمة عن  
الخطأ ، والثالث العصمة عن السهو والنسيان . . . . . » .

عصمة الأنبياء والأوصياء من أم للسائل التي يدور عليها مذهب الإمامية، وينشأ حولها كثير من الخلاف بينهم وبين أهل السنة، ولكل من الفريقين وسائله وأدلته العقلية والنقلية التي يصطنعها في إثبات رأيه وإنكار رأي خصمه :

قد عرف أبو البقاء في كلياته عصمة الأنبياء بوجه عام فقال إنها : « حفظ الله إياهم ( الأنبياء ) أولا بما خصهم به من صفاء الجوهر ، ثم بما أولاهم من الفضائل الجسمية والنفسية ، ثم بالنصرة وتثبيت الأقدام ، ثم بإزالة السكينة عليهم ، وبمحافظة قلوبهم ، وبالتوفيق » ( الكليات : مادة « العصمة » ) . وعصمة الأنبياء عن الكذب في الإخبار عن الوحي في الأحكام وغيرها ، دون الأمور الوجودية ، لا سيما إذا لم يقر على السهو . وقد عصم الأنبياء دائما عن الكفر ، وقبائح طعن بها ، أو تدف إلى دناءة الهمة ، وعن الطعن بالكذب ، وبعد البشة عن سائر الكبار لا قبلها ، وعن الصغائر عدا ، إلا الصغائر غير المنفرة خطأ في التأويل ، أو سهوا مع التنبية ، وتنبية الناس عليها ، لثلاث يقتضى بهم فيها ( الكليات : مادة « العصمة » ) .

على أن الروافض قد أوجبوا عصمة الأنبياء عن الذنب والمعاصي مطلقا ، كبيرة أو صغيرة ، عدا أو سهوا ، قبل البشة وبعدها ، وذلك على النحو الذي يبينه صاحب ( توفيق التطبيق ) من خلال الأشياء الثلاثة التي ينبغي أن يكون لها الاعتبار فيما يتعلق بالمعصوم ، وعددها المؤلف في ص ٢٣ س ٢ - ٤ . ويذكر أبو البقاء فيما يذكر أن ما يوجب الروافض من عصمة الأنبياء على الوجه المتقدم ، كفر لأنه رد النصوص : فليس أدل على أن مثل النبي كمثل الأمة في حق جواز صدور المعصية منه ، من قوله تعالى : « قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي » ( سورة الكهف :



آية ١١٠) ؛ ومن قوله تعالى : « ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن إليهم شيئا قليلا » ( سورة الإسمراء : آية ٧٤ ) . ولكن الله عصم الأنبياء ظاهرا و باطنا من التلبس بمنهى عنه مطلقا ، فيجب في حقهم الصديق فيما بلغوه عن الله تعالى اتفاقا ، وكذا الأمانة على للشهور ، بل الصواب قبل النبوة وبعدها ( الكليات : مادة « العصمة » ) .

والأنبياء ، فيا أمرهم الله من الشرع وتقريره ، وما يجري مجراها من الأفعال ، كتعليم الأمة بالفعل ، معصومون من السهو والغلط . وأما ما ليس من هذين القسمين ، أى ما ليس طريقه الإبلاغ ، بل يختص به الأنبياء في أمور دينهم وأفكار قلوبهم ونحو ذلك مما يفعلونه ، لا ليقبوا فيه ، فإنهم فيه كغيرهم من البشر في جواز السهو والغلط ، وهذا هو ما عليه أكثر العلماء ، خلافا لجماعة المتصوفة ، وطائفة من التكلميين ، حيث منعوا السهو والنسيان والغلطات والمثرات جملة في حق الأنبياء ( الكليات : مادة « العصمة » ) .

\*\*\*

(٧) درجات اليقين بين طريقى الناظرين والمرئضين

ص ٢٦ - ٢٩

ص ٢٦ من ١٠ - ١٢ .

« . . . . . لأن حصول اليقين إما بالبرهان على طريقى الناظرين ، أو بالكشف والأعيان على أذواق المرئضين . . . . . »

الحق أن هذه العبارة تجمل موضوع هذا الفصل من الرسالة ، كما أن هذا الفصل

يجمل نظرية المعرفة ، موضوعاتها وطرقها ووسائلها ومراتبها ومبلغ اليقين في كل مرتبة ، سواء أكان ذلك عند أصحاب البرهان من الفلاسفة ، أم عند أرباب الكشف والعيان من الصوفية .

ولا شك في أن درجة اليقين عند أولئك وهؤلاء ليست واحدة ، وإنما هي متفاوتة : فلا أصحاب البرهان علم اليقين ، ولأرباب الكشف والعيان عين اليقين وحق اليقين ، كما هو الشأن في الأنبياء والأولياء ، إذ يتفاوتون في درجة اليقين بمقدار تفاوتهم في المراتب .

على أن لكل من علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين معناه عند كل من الحكماء والصوفية: فعلماء الدنيا وعلماء الآخرة يشتركون في علم اليقين ، وهو يتوصل إليه بالنظر والاستدلال ؛ ولكن علماء الآخرة يختصون بوصف خاص لعلم اليقين ، وهو السكينة التي أنزلت في قلوب المؤمنين ، ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم ( السهروردي البندادي : عوارف المعارف ، القاهرة سنة ١٣٥٨ هـ = ١٩٣٩ م ، ص ٣٢ ) ، وأما عين اليقين فهو المشاهدة في اليقين ، وفوق المشاهدة حق اليقين ، وموطنه ومستقره في الآخرة ، وفي الدنيا منه لمح يسيرة لأهله ( عوارف المعارف ص ٣٢ ) . وبعبارة أخرى يمكن أن يقال إن علم اليقين هو ما أعطاه الدليل بتصور الأمور على ما هي عليه ؛ وإن عين اليقين هو ما أعطته المشاهدة والكشف ؛ وإن حق اليقين هو عبارة عن فناء العبد في الحق ، والبقاء به ، علماً وشهوداً وحالاً ، لا علماً فقط ( الجرجاني : التعريفات ، مواد « علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين » ) .

هذا عند الصوفية ؛ أما عند الحكماء ، فقد حقق المحققون من الحكماء أن للنفس بحد مراتبها الأربع مرتبتين : إحداهما مرتبة عين اليقين ، وهي أن نصير

النفس بحيث تشاهد المقولات في المعارف المفيضة إياها كما هي ؛ والثانية مرتبة حق اليقين ، وهي أن تصير النفس بحيث تتصل بها اتصالا عقليا ، وتلاقى ذاتها تلاقيا روحانيا (الكليات : مادة « اليقين » ) .

\*\*\*

### (٨) علوم الأنياء والأوصياء

ص ٢٩ - ٣٠

ص ٢٩ م ٣٠ - ٢٢

« وأما اختلافهم عن العرفاء ، كاختلاف الأسماء في مظهريتها وتجلياتها ، وإن كان مصداقها واحدا ، كما قال شيخ المارفين محيي الدين في فصوصه بخصوصه ، وإن شئت فارجع إليه » .

شيخ المارفين محيي الدين هو الصوفي الأندلسي المعروف بالشيخ الأكبر محمد ابن علي بن أحمد بن عبد الله ، يكنى بأبي بكر ، ويلقب بمحيي الدين ، ويعرف بالحاتمي وبابن عربي ( بدون ألف ولام ) كما اصطلاح على ذلك أهل المشرق ، تمييزا له عن القاضي أبي بكر بن العربي ، على حين كان يعرف في المغرب بابن العربي .

ولد بن عربي بمرسيا في الأندلس سنة ٥٦٠ هـ . وبعد أن درس الحديث والفقه في إشبيلية ، ارتحل إلى الشرق سنة ٥٩٨ هـ ، وزار بلادا كثيرة منها مصر والحجاز وما بين النهرين وآسيا الصغرى ، وأخيرا استقر بالشام حيث توفي بدمشق سنة ٦٣٨ هـ .

ولابن عربي عدد ضخم من المصنفات المنشورة والمنظومة يبلغ المائتين ، ويذكر منه بروكلمان في كتابه ( تاريخ الأدب العربي ) ما يزيد على مائة وخمسين مصنفًا . ومن هذه المصنفات : ( الفتوحات المكية ) وهو أجملها شأنًا ، وأشملها لنواحي مذهبه المختلفة ، و ( فصوص الحكم ) وهو الذي يشير إليه مؤلف ( توفيق التطبيق ) فيما نحن بصدد التعليل عليه هنا ، ولا يقل هذا الكتاب في قيمته التصوفية والفلسفية عن ( الفتوحات المكية ) ، بل لعله أدل منه على براعة ذلك الصوفي في مزج التصوف بالفلسفة ، والملازمة بين ما هو من حظ القلب وما هو من نصيب العقل .

أما ما يعنيه مؤلف ( توفيق التطبيق ) من إيراد له ذكر ابن عربي واستشهاده بكلامه في كتابه ( فصوص الحكم ) ، فهو أن الأنبياء والأوصياء لا يختلفون عن العرفاء في العرفان إلا اختلافًا ظاهريًا ، أما من حيث الحقيقة العرفانية فهي عند أولئك وهؤلاء واحدة ؛ وأن مثل اختلاف الأنبياء والأوصياء والعرفاء في هذا كمثل اختلاف الأسماء الإلهية ، فإنها مختلفة من حيث الظاهر ، ولكنها واحدة من حيث الحقيقة والباطن ؛ وهذا الاختلاف بين الأسماء هو ما ذكره محيي الدين ابن عربي في كتابه ( فصوص الحكم ) ، وأشار إليه مؤلف ( توفيق التطبيق ) ، هذه الإشارة الموجزة التي عبر فيها عن فكرة ابن عربي ، وذلك إذ يرى أن الأسماء الإلهية إنما تختلف في مظهريتها وتجلياتها ، وإن كان مصداقها واحدًا .

ويتبين هنا كله على وجه أوضح وأدل على ما يعنيه صاحب ( توفيق التطبيق ) من إشارته الموجزة هذه ، إذا وقفنا على ما أورده ابن عربي في هذا الصدد وإليك نصه :

« لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماءه الحسنى التي لا يباينها الإحصاء أن

يرى أعيانها ، وإن شئت قلت أن يرى عينه ، في كون جامع يحصر الأمر كله ،  
لكونه متصفاً بالوجود ، ويظهر به سره إليه : فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي  
مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة ؛ فإنه يظهر له نفسه في صورة يعطيها  
الحل المنظور فيه مما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا الحل ولا تجليه له . . . . .  
(فصوص الحكم والتعليقات عليه : بقلم الدكتور أبي الملا عفيفي ، دار إحياء الكتب  
العربية ، القاهرة سنة ١٣٦٥ هـ = ١٩٤٦ م ، ج ١ ، ص ٤٨ - ٤٩) .

ومعنى هذا عند ابن عربي أن الذات الإلهية لا تطلب وجود الخلق ، فإن الذات الإلهية  
غنية عن العالمين ، بل إن وجود الخلق إنما يرجع إلى أن الأسماء الإلهية تطلب ذلك الوجود  
وتفتقر إليه ، إذ لا وجود لها إلا به ، ولا معنى لها إلا فيه . وهذا يعني بعبارة أخرى أن  
وجود الخلق هو مظهر الأسماء الإلهية ومجايلها ، وأن الكون ليس - كما يقول ابن  
عربي - سوى الأسماء التي أطلقها الله على نفسه (فصوص الحكم والتعليقات عليه :  
ج ٢ ، ص ٦) . وقد أبان ابن عربي عن الصلة بين الأسماء الإلهية وبين ما يظهر عنها  
من المظاهر الكونية ، وعن الوحدة الحقيقية بين هذه المظاهر وتلك الأسماء فقال مانعه :

« وأسماء الله لا تنفاهي لأنها تعلم بما يكون عنها - وما يكون عنها  
غير متناه - وإن كانت ترجع إلى أصول متناهية هي أمهات الأسماء أو  
حضرات الأسماء ؛ وعلى الحقيقة فانهم إلا حقيقة واحدة تقبل جميع هذه النسب  
والإضافات التي يكنى عنها بالأسماء الإلهية . والحقيقة تعلى أن يكون لكل اسم يظهر ،  
إلى ما لا يتناهى ، حقيقة يتميز بها عن اسم آخر ، تلك الحقيقة التي بها يتميز هذا  
الاسم عنه لا ما يقع فيه الاشتراك ، كما أن الأعطيات تتميز كل أعطية عن غيرها  
بشخصيتها ، وإن كانت من أصل واحد ؛ فعلوم أن هذه ما هي هذه الأخرى ،

وسبب ذلك تميز الأسماء . فإني الحضرة الإلهية لاتساعها شيء يتكرر أصلا . هذا هو الحق الذي يمول عليه « (فصوص الحكم والتعليقات عليه : ج ١ ، ص ٩٥) .

وهكذا نرى مع ابن عربي أنه ليس في الوجود سوى ذات واحدة وعدد لا يتناهى من نسب وإضافات يكنى عنها بالأسماء الإلهية ، وأنها حين تظهر في الصور الخارجية تسمى باسم الموجودات أو التسمينات ، وأن الحقيقة الوجودية واحدة ، أو أن الوجود من حيث حقيقته واحد ، ولكنه من حيث ما يقع فيه من إضافات ونسب يختلف للمظاهر معكثر الأسماء ، وأن جماع هذا كله في مذهب ابن عربي هو أن الحق أى الذات الإلهية ، واخلق أى مظاهر أسماء هذه الذات الإلهية ، ليسا من حيث الحقيقة إلا شيئا واحدا ، ومن حيث ما يقع من الاختلاف بين الموجودات إلا مظاهر معكثرة تلك الحقيقة الواحدة ؛ وهذا كله هو ما أشار إليه صاحب (توفيق التطبيق) في قوله : إن الأسماء تختلف في مظهريتها وتجلياتها ، ولكن مصداقها واحد .

\*\*\*

### (٩) عصمة الأنبياء والأوصياء

ص ٣٠ - ٣٣

ص ٣٠ - ٧ - ١٥ .

« فإن قلت لو سلم أنهم معصومون في الأمور به والتهى عنه بمد النبوة والإمامة ، وأما في غيرهما وقبل النبوة والإمامة فلا ..... ، فيجب أن يكون كل واحد من الأنبياء والأوصياء معصوما من أول العمر إلى آخره » .

يناقش المؤلف هنا أقوال المعارضين في أن تكون عصمة الأنبياء والأوصياء من

أول العمر إلى آخره ، ويبين ما في أقوالهم من خطأ أو تناقض ، وذلك لكي ينتهى إلى ما هو بسبيل إثباته لكل واحد من الأنبياء والأوصياء من العصمة التى لا تنف عند حد ، ولا تعيين بزمان :

فهناك قول بأن الأنبياء والأوصياء معصومون فى الأمور به والمنهى عنه بعد النبوة والإمامة ، وأنهم ليسوا كذلك فى غير الأمور به والمنهى عنه ، وذلك قبل النبوة والإمامة ، وأن عصمة الأنبياء والأوصياء راجعة إما لمتضى طبعهم ، أو لاختيارهم ، ولأن الله هو الذى يصممهم ويحفظهم من الوقوع فى الزلل . وهذا القول فى نظر مؤلف ( توفيق التطبيق ) غير معقول ، لأنه يعنى أن الأنبياء والأوصياء يكونون معصومين فى زمان وغير معصومين فى زمان آخر ، أى أنهم معصومون بعد النبوة والإمامة ، وليسوا معصومين قبلها . وعنده أن هذا رأى غير معقول لأنه يخالف ما تقتضيه الذات الكاملة كالا مطلقا من إفاضة الكمال على نفوس الأنبياء والأوصياء إفاضة من شأنها أن تجعلهم معصومين ، وتجعل عصمتهم غير محدودة بأمور به أو منهى عنه ، وغير موقوته بزمان لا حق للنبوة والإمامة ، دون زمان سابق على النبوة والإمامة .

وهناك قول بأن عصمة الأنبياء والأوصياء إنما هى من أفعال الأنبياء والأوصياء التى يفعلونها بإرادتهم واختيارهم . وهذا القول باطل فى نظر مؤلف ( توفيق التطبيق ) ودليله على هذا البطلان أنه ليس من المعقول أن يقع العاقل فى الخطأ والسهو بإرادته واختياره ، وإلا لم يكن عاقلا .

أما القول بأن عصمة الأنبياء والأوصياء راجعة إلى حفظ الله لهم ، فهو عند مؤلفنا مقبول ، ولكن بحيث يكون حفظ الله للأنبياء والأوصياء من أول عمر كل

واحد منهم إلى آخره ، إذ أن ذلك هو الأرجح فضلا عن أنه ممكن : فأقوال الأنبياء والأوصياء وأفعالهم تؤيده ، إذ لو كان الأنبياء والأوصياء معصومين بعد النبوة والإمامة ، وكانت عناية الله التي تفيض عليهم العصمة وتشملهم بالحفظ بعد النبوة والإمامة ، لا تتخلف في زمان دون زمان ، ولا تكون في شيء دون شيء ، فليس علة إذن ما يمنع من أن تكون عصمة الأنبياء والأوصياء واجبة قبل النبوة والإمامة كما هي واجبة بعدهما .

وعلى هذا النحو من مناقشة الأقوال التي تقصر العصمة على الأنبياء بعد النبوة ، وعلى الأوصياء بعد الإمامة ، يمضي مؤلفنا حتى ينتهي إلى النتيجة اللازمة من هذه المناقشة ، وهي أن الأنبياء والأوصياء معصومون من أول العمر إلى آخره .

على أن عصمة الأنبياء والأوصياء على هذا الوجه ، وإن كانت مما يقرره أئمة الإمامية وعلمائهم ، ويحاولون أن يؤيدوه بقدر ما يحاولون أن يفتدوا أقوال خصومهم من أهل السنة ، فإنها كانت مثارا للجدل ، وموضعا للنقد والتجريح من جانب كثير من متكلمي الأشاعرة . وقد سبق أن أشرنا إلى شيء من هذا فيما يتعلق بعصمة الأنبياء ، وذلك في التعليق على الفقرة السادسة من توفيق التطبيق ، وهي التي عنوانها ( الإنسان بين العصمة والمصيان : انظر التعليق على ص ٢٢ من ١٩-ص ٢٣ من ٤ من متن توفيق التطبيق ، وهو التعليق الواقع في ص ١٥٧ من هذه التعليقات ) . وزيد هنا أن نبين وجهة نظر هؤلاء المتكلمين من الأشاعرة فيما يتعلق بوجوب عصمة الإمام ؛ وحسبنا أنقف مع الباقلاني والجويني لتبيين مبلغ ما كان يوجهه الأشاعرة من نقد للمذهب الإمامية في وجوب عصمة الإمام :



فالباقلائي يرى أنه ليس مما يجب من صفات الإمام أن يكون معصوما ، ولا عالما بالنيب ، ولا أفرس الأمة وأشجعهم ، ولا أن يكون من بني هاشم فقط دون غيرهم ( التمهيد : ص ١٨٢ ) . ويستدل الباقلاني على عدم وجوب عصمة الإمام ، وعلى أنه لا يجب أن يكون الإمام عالما بالنيب ولا بجميع الدين حتى لا يشذ عليه منه شيء ، بأن الإمام إنما ينصب لإقامة الأحكام وحدود وأمور قد شرعها الرسول صلى الله عليه وسلم ، وقد تقدم علم الأمة بهذه الأحكام والحدود والأمور ؛ والإمام في كل ما يتولاه وكيل للأمة ونائب عنها ، والأمة من ورائه في تسديده وتقويمه وإذكانه وتنبيهه وأخذ الحق منه إذا وجب عليه ، وخلمه والاستبدال به متى اقترب ما يوجب خلمه ؛ فليس يحتاج إلى أن يكون معصوما ( التمهيد : ص ١٨٤ ) . وليس أدل على عدم وجوب عصمة الإمام في نظر الباقلاني ، من اعتراف الخلفاء الراشدين بأنهم غير معصومين ، ومن ترك إنكار الأمة أو واحد منهم تولى الأمر مع اعترافهم بنفي العصمة عنهم : فأبو بكر مثلا كان يقول : « أطيعوني ما أطعت الله ، فإذا عصيت الله فلا طاعة لي عليكم » ؛ وعمر كان يقول : « رحم الله امرأ أهدى إلينا عيوبنا » ؛ وكان علي يرى الرأي ثم يرجع عنه ، كما كان يسأل عن مسائل في الأحكام ويطلب الروايات ، ويقول فيها بلى به من الحرب والهرج وتشنت الآراء عليه :

لقد زلت زلة لا أحتذر سوف أكنس بعدها وأنشر

وأجمع الرأي الثبت للنشر

إلى غير ذلك مما حكى عنه ، ويرى الباقلاني أن الشيعة تقر أنه ليس صوابا في الدين ، وهو في رأيه باطل متروك بالظاهر للموم ( التمهيد : ص ١٨٥ ) .

وإلى مثل هذا ذهب الجويني ، وذلك إذ يرى أنه لا يعصم واحد من الصحابة

عن زلل ، وأن الله ولى التجاوز عنه وفضله، وأنه إذا كانت العصمة غير مشروطة لإمام  
فالأحرى ألا تكون مشروطة لآحاد الناس (الإرشاد : ص ٤٣٣) . وينعى الجويني  
على من يشترط من الإمامية العصمة للأئمة ، إذ أن النقل لا يقضى باشتراطها ،  
وأن كل ما يحاول الإمامية أن يثبتوا به عصمة الإمام يلزمهم عصمة ولاته وقضاته  
وجباة للأخرجة ( الإرشاد : ص ٤٣٤ ) .

ص ٣١ ص ٢

« ابن بابويه » :

هو أبو جعفر محمد بن علي بن حسين بن موسى القمي الصدوق ؛ وهو عالم شيعي ،  
وأحد الأربعة المشهورين بجميع الأحاديث الشيعية ، ويعرف بالصدوق ، وقد ترك  
في صباه خراسان عام ٣٥٥ هـ = ٩٦٦ م إلى بغداد ، وحضر دروسه كثير من العلماء  
الذين ظهروا فيها بعد ، وقربه وقدره ركن الدولة ابن بويه ( ٣٢٠ - ٣٦٦ هـ = ٩٣٢ -  
٩٧٦ م ) ، وتوفي بالري عام ٣٨١ هـ = ٩٩١ م .

ولا بن بابويه مصنفات عدة يقال إنها بلغت ثلاثمائة كتاب ، وذكر النجاشي  
في مصنفه ( كتاب الرجال : طبعة بومباي ١٣١٧ هـ : ص ٢٧٦ ) ثلاثة وتسعين ومائة  
كتاب من مصنفاته ، وذكرت دائرة المعارف الإسلامية أربعة منها هي : ( كتاب من  
لا يحضره الفقيه ) و ( معاني الأخبار ) وهو مجموعة من الأحاديث الشيعية ، و ( عيون  
أخبار الرضا ) وهو سيرة علي الرضا ثامن أئمة الشيعة ، وأقواله وعقائده ، و ( كتاب  
إكمال الدين وإتمام النعمة ) وهو كتاب في مذهب الشيعة في الإمام المستور ( دائرة  
المعارف الإسلامية : مادة « ابن بابويه » ) .

ولكتاب ابن بابويه المسمى ( كتاب من لا يحضره الفقيه ) أهمية كبرى بين

مصنفاته، فضلاً عما له من مكانة بين كتب الحديث الشيعية، ذلك بأنه أحد الكتب المعروفة في هذا الباب باسم «الكتب الأربعة» التي ثلاثها الأخرى هي: (الكافي) لأبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني المتوفى عام ٣٢٨ هـ = ٩٣٩ م أو ٣٢٩ هـ = ٩٤٠ م؛ و (تهذيب الأحكام) و (الاستبصار) وهما لأبي جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي المتوفى عام ٤٦٠ هـ = ١٠٦٧ م (دائرة المعارف الإسلامية: م. هدايت حسين، مادة «ابن بابويه»).

ص ٣١ ص ٣ - ص ٣٢ ص ١٦ .

«والمعصوم إن كان شديد القوى، لا يشغله شأن عن شأن.....»

«فإن قيل: إذا كانت عصمتهم فطرية لمتضى ذاتهم من أول العمر إلى آخره، فيلزم أن لا يكون بين حالة النبوة والإمامة وقبلهما فرق.....»

«ولم درجات رفيعة وحالات عجيبة بعد النبوة والإمامة لا يلم تفصيلها إلا مفوضها وموجدتها.....»

«وأما بعد النبوة والإمامة، [فهم] مأمورون بأمر ربهم بتصرف أمور الخلق.....» ، وبها تفصلهم على جميع لللائكة القربين .

يصف المؤلف هنا ما يمرض للأنبياء والأئمة من أحوال، وما يحصل لهم من كالات، وما يختلف عليهم من درجات، بحيث يتميز الأنبياء والأئمة عن غيرهم من البشر من ناحية، ويتبين الفرق بين النبوة والإمامة من ناحية أخرى. وهو في هذا كله إنما يفصل ماسبق أن أجهله في حديثه عن العصمة، وهل هي فطرية في ذاتهم من أول العمر إلى آخره، وهل هي كل ما لهم من كالات، أم أن لهم كالات أخرى بعضها حاصل لهم بالفعل، وبعضها الآخر بالقوة، ولكنه يحصل لهم بالفعل بعد

النبوة والإمامة . وإذا كان ما يذكره المؤلف في هذا الصدد تفصيلا لما سبق أن أشار إليه إجمالا في ص ٣٠ ص ٧-١٥ ، وكنا قد عرضنا لرأيه ، ولرأى غيره من مفكلى الأشاعرة ، وذلك في التعليق الواقع في ص ١٦٦-١٦٨ من هذه التعليقات ، فليس ثمة إذن ما يدعو إلى تكرار القول ، ويحسن الرجوع إلى التعليق المشار إليه .

\*\*\*

#### (١٠) المصمة وثبوت النبوة والإمامة

ص ٣٣ - ٣٦

ص ٣٥ ص ٧-١٦

«.... إن في نصب الإمام استجلاب منافع لا تحصى، واستدفاع مضار لا تحصى، وكل ما هو كذلك فهو واجب على الله..... ، فنصبه لطف ، والاعطف على الله تعالى واجب » .

كأنى بالمؤلف هنا لم يفعل أكثر من أن يردد ما أورده ابن سينا في إثبات النبوة ، وذلك في الفصل الثانى من المقالة العاشرة من إلهيات كتاب ( الشفاء ) ؛ ولعل كل ما هنالك من فرق بين صاحب ( الشفاء ) وبين صاحب (توفيق التطبيق) هو أن ما أورده أولها من مقدمات تأدى منها إلى إثبات النبوة إثباتا عقليا ، قد أخذها ثانيهما وقدمه بين يدى دليله على إثبات الإمامة على هذا الوجه العقلى . ولكى يتبين مبلغ التطابق بين كلام ابن سينا وبين كلام مؤلفنا ، يحسن أن نورد بعض ما ذكره ابن سينا في إثبات النبوة ، فإنه فى ذلك أظهر وعليه أدل . قال الشيخ الرئيس ما نصه :

« الآن إنه من المعلوم أن الإنسان يفارق سائر الحيوانات بأنه لا يحسن معيشته لو اقررد وحده شخصا واحدا يتولى تدبير أمره من غير شريك يماونه على ضروريات حاجاته . . . . . ، فلا بد لأمثاله من اجتماع ، ومن تشبه بالمدنيين .

« فإذا كان هذا ظاهرا ، فلا بد في وجود الإنسان وبقائه من مشاركة ، ولا يتم للمشاركة إلا بعاملة ، كما لا بد في ذلك من سائر الأسباب التي تكون له ، ولا بد في العاملة من ستة وعدل ، ولا بد لسنة والعدل من سان ومعدل ، ولا بد من أن يكون هذا بحيث يجوز أن يخاطب الناس ويلزمهم السنة ، ولا بد من أن يكون هذا إنسانا ، ولا يجوز أن يترك الناس وآراءهم في ذلك فيختلفون ، ويرى كل منهم ماله عدلا وما عليه ظلما .

« فالحاجة إلى هذا الإنسان في أن يبقى نوع الناس ويتمحصل وجوده ، أشد من الحاجة إلى إنبات الشر على الأشجار وعلى الحاجبين ، وتعمير الأخص من القدمين ، وأشياء أخرى من المنافع التي لا ضرورة فيها في البقاء ، بل أكثر ما لها أنها تنفع في البقاء .

« ووجود الإنسان الصالح لأن يسن وبطل يمكن كاسلف مناذكره ، فلا يجوز أن تكون العناية الأولى تقتضى تلك المنافع ، ولا تقتضى هذه التي هي أسها . . . . .

« فواجب إذن أن يوجد نبي ، وواجب أن يكون إنسانا ، وواجب أن يكون له خصوصية ليست لسائر الناس ، حتى يستشعر الناس فيه أمرا لا يوجد لهم ، فيتميز به منهم .....

« وهذا الإنسان إذا وجد يجب أن يسن للناس في أمورهم سننا يأذن الله تعالى وأمره ووحيه ، وإنزاله الروح القدس عليه . ويكون الأصل الأول فيبابسته تعريفه بإمام أن لهم صانعا واحدا قادرا ، وأنه عالم بالسر والعلانية ، وأنه من حقه أن يطاع أمره ، فإنه يجب أن يكون الأمر لمن له الخلق ، وأنه قد أعد لمن أطاعه للمعاد المسعد ، ولمن عصاه للمعاد المشقى ..... » ( ابن سينا : كغاب الشفاء ، طهران سنة ١٣٠٣ هـ ، ج ٢ ، الفن الثالث عشر في الألفيات ، المقالة العاشرة ، الفصل الثاني ، ص ٦٤٦ - ٦٤٧ ) .

وهكذا يتبين أن مؤلف ( توفيق التطبيق ) قد انتهى في إثباته للإمامة إلى عين ما انتهى إليه ابن سينا في إثباته للنبوّة : فوجود النبي عند ابن سينا واجب ، لأنه لا يجوز أن تقتضى العناية الإلهية وجود أشياء ليست ضرورية في بقاء نوع الإنسان ، بل هي نافعة في هذا البقاء ، ولا تقتضى هذه العناية وجود النبي الذي يسن للناس ويسدل بينهم ، ويصمّمهم بأمور دينهم ، ويحفظ عليهم نظام دنياهم . وكذلك وجود الإمام عند الجليلاني واجب لا بد منه : ففي رأيه أن في نصب الإمام استجلاب منافع لا تنحصر ، واستدفاع مضار لا تحصى ، وأن كل ما هو كذلك فهو واجب على الله : فالإمام هو الذي بسنته وعدله يصلح معاش الناس ويهيئهم للمعاد المسعد ويمنعهم للمعاد المشقى ؛ وهو الذي بتدبيره لم وعدله فيهم ، يمتصهم عن المحظورات ، ويحثهم على الواجبات . فإذا كان ذلك كذلك ، فلا بد إذن من وجود الإمام ، إذ نصبه من قبل الله لطف من الله ، والاعطف واجب على الله .

على أن الجليلاني قد جمع في الضرورة بين إيجاد النبي وإرساله ، وبين إيجاد الإمام ونصبه ، فكان كلامه في ذلك أدل على مطابقتها لكلام ابن سينا في النبي ، وأبين

لما يريد إثباته من أن وجود الإمام كوجود النبي ضرورى اقتضاء اللطف الواجب على الله على حد تعبير الجيلانى نفسه ، واقتضاه عناية الله على حد تعبير ابن سينا . وإليك ما قاله الجيلانى فى هذا الصدد : « واعلم أن الواجب على الله تعالى إيجاد الأنبياء وإرسالهم على الناس ، وإيجاد الإمام ونصبهم : لأن اللطف وجودهم لا إظهارهم واقتدارهم على الناس . . . . . » ( توفيق التطبيق : ص ٣٦ س ١ - ٣ ) ؛ وهذا لا يكاد يخرج فى كثير أو قليل عما أثبتته ابن سينا فى نصوصه التى أوردناها آنفا .

ص ٣٦ س ١١ - ١٢ .

« والدليل الذى الواقى لثبوت النبوة والإمامة هو المعصية . والدليل الإثباتى الكاشف الإيمانى لإظهار الإجماع لثبوت ونص النبي للموصى . »

الدليل الذى هو ما يكون الاستدلال فيه من العلة إلى المألوف ، وهو نوع من أنواع البرهان ؛ والبرهان هو القياس المؤلف من اليقينيات ، سواء كانت ابتداء وهى الضروريات ، أو كانت بواسطة وهى النظريات ؛ ولا بد فى القياس من أن يكون الحد الأوسط فيه علة لنسبة الحد الأكبر إلى الحد الأصغر ، وذلك من الناحية الصورية الذهنية : فإذا كان الحد الأوسط علة لوجود النسبة بين الحد الأكبر والحد الأصغر فى الخارج ، أى من الناحية الواقعية فى الوجود المعنى ، إلى جانب ما هو كذلك فى الوجود المحض ، إذا كان ذلك كذلك فإن الدليل عندئذ يكون دليلا لما ؛ فنقولنا مثلا : هذا متضمن للأخلاق ، وكل متضمن للأخلاق محموم ، فهذا محموم ، إنما هو دليل لى : لأن تمنع الأخلاق ، كما أنه علة لثبوت الحمى فى النعم ، فهو كذلك علة لثبوت الحمى فى الخارج ( الجرجانى : التعريفات مادة « البرهان » ) .

والدليل الإنى هو ما يكون الاستدلال فيه من الملل إلى الملة ، وهو نوع آخر من أنواع البرهان يختلف عن البرهان اللى بأن الحد الأوسط فيه لا يكون علة لنسبة الحد الأكبر إلى الحد الأصغر إلا فى الذهن ، كقولنا مثلا : هذا محوم ، وكل محوم متفن الأخلط ، فهذا متفن الأخلط : فالجى هنا ، وإن كانت علة لثبوت تعفن الأخلط فى الذهن ، إلا أنها ليست علة لثبوت هذا التعفن فى الخارج ، بل الأمر بالعكس ( التعريفات : مادة « البرهان » ) .

والبرهان اللى أو برهان الم ، أولى وأفيد وأشرف من البرهان الإنى أو برهان الإن : قد قال أبو القاسم القشبرى إن المحققين قالوا : ما رأينا شيئا إلا ورأينا الله بعده ؛ ولكن أباسعيد بن أبى الخير اعترض على هذا بقوله : ذلك مقام المردين ؛ أما المحققون فإنهم ما رأوا شيئا إلا وكانوا قد رأوا الله قبله ؛ وقال الفخر الرازى أيضا : تحقيق الكلام أن الانتقال من المخلوق إلى الخالق إشارة إلى برهان الإن ، وأن النزول من الخالق إلى المخلوق هو برهان الم ، ومعلوم أن برهان الم أشرف ؛ وكذلك قال أبو حنيفة : عرفت محمدا بالله ولم أعرف الله بمحمد ( كليات أبى البقاء : مادة « الدليل » ) .

فإذا كان الخالق أشرف من المخلوق ، وكان الله خالق محمد ، ومحمد مخلوقا لله ، وكان الخالق علة ، والمخلوقات معلولات ، وكان الدليل اللى هو الذى ينتقل الاستدلال فيه من الملة إلى الملل ، بخلاف الدليل الإنى الذى يكون الاستدلال فيه بالانتقال من الملل إلى الملة ، إذا كان ذلك كذلك ، فقد بان إذن لم كان الدليل اللى أولى وأفيد وأشرف من الدليل الإنى ، ولم كانت العصمة عند مؤلف ( توفيق التطبيق ) هى الدليل اللى الواقى لثبوت النبوة والإمامة ، وذلك على خلاف ما هو الشأن فى الدليل الإنى ، فإنه عنده إظهار الإعجاز للنبي ونص النبي للموصى ،



إذ المعصية أمر خفي لا مزيل إلى معرفته إلا إذا ظهرت آيات الإعجاز على يد النبي ، وورد نص من جانب النبي في حق الوصي .

\* \* \*

## (١١) تطبيق كلام الشيخ على كلام الإمامية

ص ٣٦ - ٣٧

ص ٣٦ س ١٨ - ٢٠ .

« . . . : على أن الإمامية قائلون بوجود اللطف على الله بمقتضى عدله وحكمته بوجود عليه ، والشيخ الرئيس قائل بالعناية بوجود عنه ، فكيف التوفيق بين القولين والمسلكين ؟ » .

يريد المؤلف في هذه الفقرة ، وفيما أثبتناه هنا من كلامه ، وما سيورده بعد ذلك ، أن يوفق بين مذهب ابن سينا وبين مذهب الإمامية توفيقاً جعل محوره فكرة الوجوب على الله عند الإمامية ، وفكرة الوجوب عن الله عند ابن سينا ؛ وإنه لينتهي في هذا التوفيق إلى أن ما يئنيه الإمامية بالوجوب على الله هو عين ما يئنيه ابن سينا بالوجوب عن الله . ولعل في ذكر معاني الوجوب ما يبين على فهم الفكرة التي يرى إليها مؤلفنا من تطبيق كلام الشيخ الرئيس على كلام الإمامية ، وهي الفكرة التي أجعلها في هذه الفقرة ، ثم فصلها بعد ذلك فيما أورد من مناسبات واستشهادات من نصوص الشيخ الرئيس بوجه عام ، ومن كتاب ( الشفاء ) بوجه خاص : فالوجوب والإيجاب متعدهان بالذات ، ومختلفان بالاعتبار : فالإيجاب باعتبار القيام بالذات ، والوجوب باعتبار التعلق بالفعل ، لكن لا يلزم من اتحادهما بالذات قيام الوجوب

بمن يقوم به الإيجاب . . . . (كليات أبي البقاء : مادة « الوجوب ») . وللوجوب معان كثيرة : فمنه ما هو شرعى ، وما هو عقلى ، وما هو عادى . والوجوب المادى هو ما يعنى الأولى والأليق (كليات أبي البقاء : مادة « الوجوب »)

والوجوب عند الأشاعرة ، من جهة أنه لا قبيح منه تعالى ولا واجب عليه ، يكون بالسرع ، ولا يتصور ذلك في فعله تعالى ، فلا يتصور منه تعالى فعل قبيح وترك واجب ؛ والمتميزة ، من جهة أن ما هو قبيح يتركه ، وما يجب عليه يفعله البتة ، قائلون بالوجوب بمعنى استحقاق تاركه اللزم عقلا ، أو بمعنى اللزوم عليه ، لما في تركه من الإخلال بالحكمة ؛ إلا أنه لا معنى للزوم عليه تعالى إلا عدم التمكن من الترك ، وهو ينافى الاختيار الذى ادعاه المتميزة في أفعاله تعالى ؛ ولهذا اضطر المتأخرون منهم إلى القول بأن معنى الوجوب على الله هو أن يفعله البتة ولا يتركه ، وإن كان الترك جائزا (كليات أبي البقاء : مادة « الوجوب ») .

\* \* \*

## (١٢) إثبات إمامة على وأفضليته

ص ٣٧ - ٥٠

ص ٣٧ من ١٠ - ١٥ .

« ولا خلاف في أن أمة نبينا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، اختلفوا في أمر الخلافة ، فافتقرت أولا على ثلاث فرق : قالت الفرقة الأولى : إن الخليفة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بلا واسطة هو على عليه السلام بالنص ، وقالت الفرقة الثانية : هو أبو بكر بالإجماع ، وقالت الفرقة الثالثة : هو العباس بالإرث ، وبطلت

خلافة العباس في زمانه باتفاق أهل الإسلام . واستمر الخلاف بين الفرقة الأولى والثانية ، وانحصر أمر الدين بإجماع المسلمين بين الفريقين .

يظهرنا هذا الاختلاف بين الفرق على أن إثبات الإمامة إنما يكون على طريقين : طريق النص ، وطريق الإجماع . وإنما تثبت الإمامة بالطريق الأول إذا كان النص ثابتاً ، ولم يرد فيه ما ينقضه أو يطمع في صحته ، فإذا فسد النص على إمام بعينه ، كان السبيل إلى إثبات الإمامة هو الإجماع ، وكان الإمام إما بما يقدر من يقدر له الإمامة من أفاضل المسلمين الذين هم من أهل الحل والعقد والمؤمنين على هذا الشأن . والذين يذهبون إلى إثبات الإمامة عن طريق الإجماع أو الاختيار ، إنما ينكرون النص وطريقه ، ويشتبون فساده ، ومن هنا كان قول الفرقة الأولى وهي فرقة الشيعة التي يشير إليها المؤلف هنا ، مرفوضاً في رأى الفرقة الثانية ، إذ تقول هذه بالإجماع على خلافة أبي بكر ، على حين تقول تلك بالنص على خلافة علي .

وقد اعترض الباقلاني على القائلين من الشيعة بالنص على إمامة علي ، بأنه لو كان الأمر على ما قالوه ، لوجب أن يغلب نقل النص من الكافة على كتابته ، وأن يظهر وينقله خلف عن سلف إلى وقتنا هذا نقلاً شاملاً دائماً ، بحيث يكون أول نقلته ووسطهم وآخرهم سواء في أنهم جميعاً حجة يجب العلم عن نقلهم . وعند الباقلاني أنه لو كان ذلك كذلك ، لوجب أن يعلم ضرورة صدق الشيعة فيما نقله من النص ، وألا يوجد لهم مخالف من الأمة يوفي على عدمه ينكر النص ويحذف علمه ، كما لم يوجد فيها من ينكر فرض الصلاة والصيام وإمرة أسامة بن زيد وزيد بن حارثة . وفي رأى الباقلاني أن أوضح دليل على سقوط ما ذهب إليه الشيعة وبطلانه ، هو العلم ببطلان وجود من ينكر فرض الصلاة والصيام وإمرة أسامة بن زيد وزيد بن حارثة ، والعلم بأن جمهور الأمة والسواد الأعظم منها ينكر ( ١٢ ) — توفيق العليق

ذلك ويحجده ويبرأ من الدائن به ، وأن أكثر القائلين بفضل عليّ من الزيدية ومعتزلة البغداديين وغيرهم ينسكرون النص عليه ويحجده مع تفضيله علياً على غيره وزوال التهمة عنه . وإذا كان ذلك كذلك ، فقد نظر الباقلاني إلى ماورد وروداً خاصاً فتفتلحه الشيعة بينهم ، وتضيفه إلى عمار والمقداد وغيرهما من الصحابة ، على أنه دليل على بطلان دعوى من ادعى منهم أن النص نقله واحد وآحاد في الأصل ( التمهيد : ص ١٦٥ - ١٦٧ ) .

ويلاحظ هنا أن القول بإبطال النص وإثبات الاختيار لم يكن مقصوداً على الباقلاني وحده ، وإنما شاركه فيه كثير من متسككي الأشاعرة ، فأورده بعضهم مفصلاً على نحو ما فعل الباقلاني ، وأورده بعضهم الآخر مجملاً على نحو ما فعل الجويني ( الجويني : الإرشاد ، ص ٤١٩ - ٤٢٣ ) .

والقول بإبطال النص على إمامة عليّ يستتبع القول بالإجماع على إثبات الإمامة لأبي بكر : فأخبار الآحاد التي تدعيها الفرقة الأولى القائلة بإثبات الإمامة لعلّ بالنص ، إنما هي أخبار قد عارضها إجماع المسلمين في الصدر الأول على إبطالها وترك العمل بها ، وهذا ما تقول به الفرقة الثانية التي يدور مذهبها على أن الخليفة بعد رسول الله هو أبو بكر بإجماع المسلمين : فالقائلون بالإجماع على إمامة أبي بكر يستدلون بأن الأمة كلها قد اتفادت لأبي بكر وعمر رضي الله عنهما ، ودانت بوجوب طاعتهما والانضواء تحت لوائهما ، وكان ممن فعل ذلك ، عليّ نفسه والعباس وعمار والمقداد وأبو ذر والزبير بن العوام ، وكل من ادّعى له النص ورؤي له . يضاف إلى هذا أن الخبر الذي ادعته الشيعة ، وادعت فيه النص على إمامة عليّ ، قد عارضه خبر آخر من جانب البكرية والراوندية وكل من قال بالنص على أبي بكر والنص على العباس ، وروايتهم في ذلك أظهر وأثبت ، والعمل في صدر الأمة موافق لرواية النص على أبي بكر رضي الله عنه ، فهو إذن أقوى وأثبت . وإذا كان ذلك كذلك ، فقد انتهى

الباقلائي إلى أنه يجب ترك الأضعف بالأقوى ، فإن لم نفعل ذلك ، فلا أقل من اعتبار هذه الأخبار متعارضة متكافئة ، ومن ثمذر العمل بشيء منها ، ومن رجوعنا إلى ما كنا عليه من أن الأصل أن لا نص إلى أن يثبت أمر نعود إليه ، وأنى لأحد بذلك ، وكل ما يستدل به على بطلان الخبر الواحد موجود في هذه الرواية ( التمهيد : ص ١٦٨ - ١٦٩ ) . وهكذا نقبين مع الباقلائي ما يكتفى من هذه الجملة لإبطال النص ، كما نثبت أن إبطال النص الذي قالت به الفرقة الأولى ، من شأنه أن يوقع ثبوت الاختيار أو الإجماع الذي قالت به الفرقة الثانية ، وهما الفرقتان اللتان ذكرهما مؤلف ( توفيق التطبيق ) ، وذكر معهما أن الخلاف في أمر الخلافة قد استمر بينهما ، وأن أمر الدين قد انحصر فيهما .

ص ٣٨ س ٨ .

« الحسن » :

هو الحسن بن علي بن أبي طالب ؛ وهو سبط النبي صلى الله عليه وسلم ؛ وأمه فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، سيدة نساء العالمين ؛ وهو سيد شباب أهل الجنة ، وريحانة النبي صلى الله عليه وسلم وشبيهه ؛ سماه النبي صلى الله عليه وسلم الحسن . وقد ولد الحسن في النصف من رمضان سنة ثلاث من الهجرة ، وأصلح الله به بين فئتين من المسلمين بتنازله عن الخلافة لمعاوية ، وتوفي بالمدينة سنة تسع وأربعين ( ابن حجر السقلائي : تهذيب التهذيب ، ج ٢ ، ص ٩ ) .

ص ٣٨ س ٨ .

« الحسين » :

هو الحسين بن علي بن أبي طالب ، ريحانة النبي صلى الله عليه وسلم ، وسيد شباب أهل الجنة . ولد الحسين لخمس خلون من شعبان سنة أربع من الهجرة ؛ كان

فاضلا ، كثير الصوم والصلاة والحج والصدقة وأفعال الخير جميعا ؛ وقتله سنان بن أنس النخعي ، وكان ذلك في يوم الجمعة ، وقيل إنه في يوم السبت ، وهو يوم عاشوراء من سنة إحدى وستين للهجرة بكر بلاء من أرض العراق ، وكان مقتله في خلافة يزيد بن معاوية بعد امتناعه عن البيعة له وقتاله لجيشه الذي كان يقوده عمر بن سعد بن أبي وقاص ( ابن حجر المسقلاني : تهذيب التهذيب ، ج ٢ ، ص ١٨ ) .

ص ٣٨ س ٨ .

« سلمان » :

هو سلمان الفارسي ، ويعرف بسلمان الخير مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأصله من فارس ، قال عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم : « سلمان منا أهل البيت » ، وقد توفي سلمان سنة خمس وثلاثين للهجرة ، في آخر خلافة عثمان وهو أرجح الأقوال ( ابن الأثير : أسد الغابة ، طبعة جمعية المعارف بمصر ، ج ٢ ، ص ٣٢٨ ) .

ص ٣٨ س ٨ .

« أبان » :

هو أبانز النفازي ، واسمه جندب بن جنادة الرّبّذي ، وهو صحابي مشهور بزهده وورعه ، ومعدود من أجل المحدثين ( دائرة المعارف الإسلامية : مادة « أبانز النفازي » ) . ويقال إن أبانز أسلم بعد أربعة وكان خامسا وإنه انصرف بعد ذلك إلى بلاد قومه ودعمهم إلى الإسلام ؛ وكان رضى الله عنه شديد الزهد ، قويا في الحق ، لا يخشى في الله لومة لائم ، وتوفي بالربذة ( في جوار المدينة ) سنة إحدى وثلاثين أو اثنتين وثلاثين للهجرة ( ابن الأثير : أسد الغابة ، ج ٥ ، ص ١٨٦ ) .

ص ٣٨ من ٨ .

» للقداد :

هو المقداد بن عمرو بن ثعلبة ، ويقال له القداد بن الأسود ، وهو قديم الإسلام ،  
إذ كان من أول من أظهر الإسلام بمكة ، وهاجر إلى أرض الحبشة ، وشهد أحدًا  
والمشاهد كلها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وتوفي بالمدينة في خلافة عثمان وعمره  
سبعون سنة ( ابن الأثير : أسد الغابة ، ج ٤ ، ص ٤٠٩ ) .

ص ٣٩ من ٦ - ص ٤٩ من ٢٢ .

« حينئذ ننظر في القرآن بأي أوصاف وجب علينا إطاعته ، وبأي أخلاق لزم  
لنا أثره ؛ فوجدنا في القرآن . . . . . فلما من هذه اللقدمات أن علينا عليه السلام  
هو خيرة هذه الأمة وأتقاه ، وهو أخشاه ، فهو أعلمها ، فهو أعلمها ، فهو أولها  
على العلم ، فهو أهداهما إلى الحق ، فهو واجب الإطاعة للتبع ، فاخترناه على بصيرة  
ويعين لأنه هو أولى بالاختيار ، وتركنا أبا بكر لأنه هو أولى بالترك عند أولى  
الأنظار » .

هنا يقدم المؤلف مقدمات ، وينتهي إلى نتيجة : فأما مقدماته فهي طائفة من  
الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والأخبار الروية ؛ وأما نتيجته التي ينتهي إليها  
من هذه المقدمات ، فهي أن علينا أفضل الأمة بصفة عامة ، وأفضل من أبي بكر  
بصفة خاصة ، وأن علينا لأفضليته كان خليقا بالإجماع على إمامته ، في حين أن أبا بكر  
لأنه دون عليّ علما وعملا كان خليقا بالترك . وليس من شك في أن المؤلف فيما أورد  
من آيات وأحاديث وأخبار كان مصطلما لمنهج الشيعة في التأويل والتخريج ، وفي  
الذهاب إلى حد بعيد في تحميل الألفاظ بصفة عامة ، والألفاظ القرآنية بصفة خاصة ،

ما محتمل وما لا محتمل من المعاني التي تتفق من قريب أو من بعيد مع مذهب الشيعة ، والتي يحقق تأويلها ما يريد الإمامية تحقيقه وإثباته من إمامة علي وأحقته للخلافة من دون أبي بكر . ويتبين هذا كله فيما يلي :-

ص ٣٩ س ٨ .

« أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » .

فالمراد قد نظر في أقاويل المسلمين في هذه الآية الكريمة فوجد أنهم مختلفون في معنى « أولى الأمر » : فبعضهم يرى أن أولى الأمر هم علي وأولاده وذريته المصومون ، وبعضهم يرى أنهم أمراء السرايا ، وبعضهم يرى أنهم القوام على الناس ، والأمرون بالمعروف والناهون عن المنكر .

والمأمل فيما أورده المفسرون في تفسير هذه الآية الكريمة ، يلاحظ إلى أي حد اختلفت الأقاويل في تأويل « أولى الأمر » : فابن جرير الطبري مثلاً يحددنا بأن أهل التأويل قد اختلفوا في « أولى الأمر » الذين أمر الله عباده بطاعتهم في هذه الآية ، وهما نحن أولاء نجعل معه ما أورده من أقاويلهم :

(١) ففريق يقول بأن أولى الأمر هم الأمراء وأصحاب السرايا ، ومن هذا الفريق أبو هريرة وابن عباس وميمون بن مهران .

(٢) وفريق يقول بأن أولى الأمر هم أهل العلم والفقهاء ، ومن هذا الفريق مجاهد إذ قال بأنهم أولو الفقه منكم - على رواية - أو أنهم أولو الفقه والعلم - على رواية أخرى - ؛ ومنه أيضاً ابن نجيم إذ قال بأنهم أولو الفقه في الدين والعقل ، وابن عباس إذ قال بأنهم أهل الفقه والدين .



(٣) وفريق ثالث يرى أن أولى الأمر هم أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم ، ومن القائلين بذلك مجاهد .

(٤) وفريق رابع يرى أن الحق بأولى الأمر ما أبو بكر وعمر رضي الله عنهما ، ومن هذا الفريق عكرمة .

وقد عقب ابن جرير الطبري على هذه الأقاويل بما يبين أيها أولى بالصواب ، وذلك إذ يقول : « وأولى الأقوال في ذلك بالصواب قول من قال : هم الأمراء والولاة ، لصحة الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالأمر بطاعة الأئمة والولاة فيما كان طاعة للمسلمين مصلحة ، كما روى عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « سيلكم بعدى ولاة ، فيليكم البر بیره والفاجر بفجوره ، فاسمعوا لهم وأطيعوا في كل ما وافق الحق ، واصلوا وراهم ، فإن أحسنوا فلكم ولهم ، وإن أساءوا فلکم وعليهم . » ..... فإذا كان معلوما أنه لا طاعة واجبة لأحد غير الله أو رسوله أو إمام عادل ، وكان الله قد أمر بقوله : « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » بطاعة ذوى أمرنا ، كان معلوما أن الذين أمر بطاعتهم تعالى ذكره من ذوى أمرنا هم الأئمة ومن ولاء المسلمون دون غيرهم من الناس ..... وإذا كان ذلك كذلك ، كان معلوما بذلك صحة ما اخترنا من التأويل دون غيره . » ( ابن جرير الطبري : جامع البيان في تفسير القرآن ، للطبعة الأميرية ببولاق ، مصر سنة ١٣٠٤ هـ ، ج ٥ ، ص ٩٣ - ٩٥ ) .

ويتفق أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي مع ابن جرير الطبري في إيراد الأقاويل الأربعة المذكورة وذكر القائلين بكل منها ( القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ، طبع دار الكتب المصرية سنة ١٣٥٦ هـ = ١٩٣٧ م ، ج ٥ ، ص ٢٥٩ - ٢٦١ ) ؛ ولكن القرطبي يزيد على ذلك ذكر ما زعمه قوم من أن للواد بأولى

الأمر على والأئمة المعصومون ، وإنه ليقتب على هذا الزعم بما يبين فسادَه فيقول :  
« ولو كان كذلك ما كان لقوله : « فردوه إلى الله والرسول » معنى ، بل كان .  
يقول : فردوه إلى الإمام وأولى الأمر ، فإن قوله عند هؤلاء هو المحكم على الكتاب  
والسنة ، وهذا قول مهجور مخالف لما عليه الجمهور . » ( الجامع لأحكام القرآن :  
ج ٥ ، ص ٢٦١ ) .

فإذا كان ذلك كذلك ، وكانت تلك هي الأقاويل المختلفة الصادرة عن الثقات  
من أهل التأويل في تفسير معنى « أولى الأمر » ، وكان مؤلف ( توفيق التطبيق ) ،  
قد انصرف بحكم تشيحه عما سوى القول بأن المقصود بأولى الأمر هو علي وأولاده  
وذريته المعصومون ، فقد بان إذن إلى أي حد عول هذا المؤلف في إثبات دعواه على  
ما هو مهجور ومخالف لما عليه الجمهور من القول .

ص ٤١ س ١٩ - ص ٤٢ س ١٠

« قتل تمالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ، ونساءنا ونساءكم ، وأنفسنا وأنفسكم . »  
وبما فعله المؤلف بالآية الكريمة السابقة من تصف في التأويل ، وإبعاد في  
التخريج ، قد فعله بهذه الآية : فهو قد زعم أن المفسرين اتفقوا على أن « أبناءنا »  
إشارة إلى الحسن والحسين ، وأن « نساءنا » إشارة إلى فاطمة ، وأن « أنفسنا »  
إشارة إلى علي ، إلى آخر ما ذهب إليه في دعواه من أن أشبه النفوس بنفس الرسول  
عليه الصلاة والسلام إنما هي نفس علي ، وإذن فعلى أشرف النفوس ، لأنه نفس  
الرسول ، أي في الشرف والكمال ، كأنه هو ، أي نور واحد . ولكي يتبين وجه الحق  
فيما يذهب إليه مؤلف ( توفيق التطبيق ) من فهم لفظة « أنفسنا » على أنها إشارة  
إلى علي باعتباره نفس الرسول صلى الله عليه وسلم ، يحسن أن نورد بعض أقوال  
المفسرين في هذا الصدد :

ذكر النسفي في تفسيره أن الرسول عليه السلام لما دعا إلى المباهلة من حاجة في أمر عيسى عليه السلام من نصارى نجران ، أتوا الرسول عليه السلام وقد غدا محتضنا للحسين ، آخذاً بيد الحسن ، وقاطمة تمشي خلفه ، وعلى خلفها ، وهو يقول : « إذا أنا دعوت فأمنوا » ، ولكن نصارى نجران رأوا ألا يباهلوا النبي عليه الصلاة والسلام فخالجهم . قال النسفي مانصه : « وإعاضم الأبناء والنساء وإن كانت المباهلة مختصة به وبين يكاذبه ، لأن ذلك أكد في الدلالة على ثقته بحاله واستيقانه بصدقه حيث استجراً على تعريض أعزته وأفلاذ كبذه لذلك ولم يقتصر على تعريض نفسه له ، وعلى ثقته بكذب خصمه حتى يهلك خصمه مع أحبته وأعزته إن تمت المباهلة ، وخص الأبناء والنساء لأنهم أعز الأهل وألصقهم بالقلوب » ( أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي : مدارك التنزيل وحقائق التأويل ، للطبعة الأميرية ببولاق سنة ١٩٤٣ ، ج ١ ، ص ٢٢١ - ٢٢٢ ) .

وذكر القرطبي أن « أبناءنا » دليل على أن أبناء البنات يسمون أبناء ، وذلك أن النبي ﷺ جاء بالحسن والحسين وقاطمة تمشي خلفه وعلى خلفها ، وهو يقول لهم : « إن أنا دعوت فأمنوا » ، وهو معنى قوله : « ثم نبهل » ، أى تتضرع في الدعاء . قال القرطبي ما نصه : « قال كثير من العلماء إن قوله عليه السلام في الحسن والحسين لما بهل « ندع أبناءنا وأبناءكم » ، وقوله في الحسن : « إن ابني هذا سيد » ، مخصوص بالحسن والحسين أن يسميا ابني النبي ﷺ دون غيرهما لقوله عليه السلام : « كل سبب ونسب ينقطع يوم القيامة إلا نسبي وسببي » ( أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ، طبعة دار الكتب المصرية سنة ١٣٥٦ هـ = ١٩٣٧ م ، ج ٤ ، ص ١٠٣ - ١٠٥ ) .

وفسر البيضاوي الآية الكريمة بأن معناها هو أن يدعو كل منا ومنكم نفسه

وأعزة أهلهم وألقمهم بقلبه إلى اللبابة ، ويحمل عليها ، وإنما قدمهم على الأنفس لأن الرجل يخاطر بنفسه لهم ، ويحارب دونهم ( ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي : أنوار التنزيل وأسرار التأويل ، القاهرة سنة ١٣٣٤ هـ = ١٩٢٦ م ، ص ١٠١ ) .

والتأمل فيما أوردنا من أقوال المفسرين ، وفي غيرها مما يضيق المقام عن ذكره ، يلاحظ أنه إذا صح تجوز أن « أبناءنا » إشارة إلى الحسن والحسين ، وأن « نساءنا » إشارة إلى فاطمة ، فإنه لا يصح مطلقاً أن تكون « أنفسنا » إشارة إلى عليّ من حيث هو نفس الرسول عليه السلام على نحو ما ذهب إليه صاحب ( توفيق التطبيق ) ، إذ أن « أنفسنا » لا يمكن أن تدل صراحة أو ضمناً إلا على نفس النبي وأنفس أعزة أهله وألقمهم بقلبه .

وليس أدحض لما يذهب إليه المؤلف وغيره من الشيعة في تأويل « أنفسنا » ، بل وفي تأويل « أبناءنا » و « نساءنا » ، مما ذكره الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده في هذا المقام : فهو يرى أن ما اتفقت عليه الروايات من أن النبي صلى الله عليه وسلم اختار لللبابة علياً وفاطمة وولديهما ، ومن حملهم كلمة « نساءنا » على فاطمة ، وكلمة « أنفسنا » على عليّ فقط ، إنما مصادرها الشيعة ، ومقصدهم منها معروف ، وقد اجتهدوا في ترويحها ما استطاعوا حتى راجت على كثير من أهل السنة ، ولكن واضعيها لم يحسنوا تطبيقها على الآية : فإن كلمة « نساءنا » لا يقولها العربي ويريد بها بنته ، لا سيما إذا كان له أزواج ، ولا يفهم هذا من لنتهم ؛ وأبعد من هذا أن يراد بـ « أنفسنا » عليّ عليه الرضوان . ويرى الأستاذ الإمام بعد هذا كله أن كل ما يفهم من الآية إنما هو أمر النبي صلى الله عليه وسلم أن يدعو الحاجين والمجادلين في عيسى من أهل الكتاب إلى الاجتماع رجالاً ونساء وأطفالاً ، ويجمع هو المؤمنين رجالاً

ونساء وأطفالا ، ويبتهلون إلى الله تعالى بأن يلعن الكاذب فيما يقول عن عيسى ( تفسير القرآن للأستاذ الإمام : طبعة للنار سنة ١٣٢٤ هـ ، ج ٣ ، ص ٣٢٢ ) .

فإذا كان ذلك كذلك فليس تمت إذن وجه لما يذهب إليه صاحب ( توفيق التطبيق ) ، ويزعم فيه أن للفسرين قد اتفقوا على أن « أنفسنا » إشارة إلى عليّ ، وأنه لا يجوز أن يكون المراد به النبي عليه الصلاة والسلام ، لأنه هو الداعي ، ولا يجوز أن يدعو الإنسان نفسه .

وما قيل في تأويل المؤلف لهذه الآية وللآية السابقة من إخراجهما من معانها العام الذي يشمل عليا كما يشمل غير عليّ ، إلى معنى خاص مقصور على عليّ وحده ، يمكن أن يقال مثله في تأويله لتبرهاتين الآيتين من الآيات التي أوردها بعد ذلك حتى ص ٤٩ من متن رسالته ، وحملها ما تحتمل وما لا تحتمل من المعاني الخاصة التي تجملها مقصورة على عليّ ، وأراد بإيرادها أن يؤيد دعواه في أن هذه الآيات إنما نزلت في حق عليّ .

ص ٤٢ ص ١٠ - ١١ .

« وقال النبي عليه الصلاة والسلام في حقه : « يا علي أنت مني بمنزلة هارون من موسى ، إلا أنه لا نبي بعدي » ..... » .

عن مصعب بن سعد بن أبي وقاص ، عن سعد بن أبي وقاص ، قال : خلف رسول الله ﷺ عليا بن أبي طالب في غزوة تبوك ، فقال : يا رسول الله ، تخلفني في النساء والصبيان ، فقال : « أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى ، إلا أنه لا نبي بعدي » ( صحيح مسلم : طبعة استامبول سنة ١٢٣٤ هـ ، كتاب فضائل الصحابة ٤٤ ، ج ٧ ، ص ١٣٠ ؛ البخاري : كتاب ٦٢ ، باب ٩ ، وكتاب ٦٤ ، باب ٧٨ ؛ الترمذي : كتاب ٤٦ ، باب ٣٠ ؛ ابن ماجه : المقدمة ، باب ١١ ) .

يتخذ الإمامية من هذا الحديث دليلا على أن النبي ﷺ نص على استخلاف  
على بعده ، ولكن ما يذهبون إليه في الاستدلال بهذا الحديث على استخلاف النبي  
لعلى ، كان موضعا للنقد والتجريح من جانب كثير من المؤرخين والتكلميين ورجال  
الدين من أهل السنة ، وحسبنا أن نذكر في هذا الاستدلال ما يورده القاضي أبو بكر  
ابن العربي من اعتراض عليه ، وذلك حيث يقول : « ... فأما حديث غدير خم  
فلا حجة فيه ، لأنه إنما استخلفه (على) في حياته على المدينة ، كما استخلف موسى هارون  
في حياته عند سفره للمفاجاة ، على بنى إسرائيل ؛ وقد اتفق الكل من إخوانهم  
اليهود على أن موسى مات بعد هارون ، فأين الخلافة ! » (المواصم من القواصم :  
المطبعة السلفية ، القاهرة سنة ١٣٧١ هـ ، ص ١٩٢) . وقد أشار الأستاذ محب الدين  
الخطيب في تعليقاته على كتاب (المواصم من القواصم) إلى المناقشة في هذا الحديث  
بين السيد عبد الله بن الحسين السويدي سنة ١١٥٦ هـ وبين الملا باشي على أكبر شينغ  
علماء الشيعة ومجتهدهم في زمن نادرشاه ، وذلك في كتاب (مؤتمر النجف  
ص ٢٥ - ٢٧ طبع السلفية) .

وللباقلائي على احتجاج الإمامية بهذا الحديث على استخلاف النبي لعلى بالنص ،  
اعتراضات لها قيمتها من الناحية الكلامية ، فضلا عما لها من خطر من الناحية  
التاريخية ، وذلك في كتابه (التمهيد : ص ١٧٣ - ١٧٥) .

ص ٤٢ ص ١٦ - ص ٤٣ ص ٧ .

« ونقل الموافق والمخالف حديث : « سلوى .... » عن أمير المؤمنين عليه السلام ؛  
وفي مسند أحمد بن حنبل : لم يكن أحد من أصحاب النبي يقول سلوى إلا على بن أبي طالب  
عليه السلام ... حتى ينطق الله التوراة والإنجيل والزابور والقرآن فيقولون : صدق على ،  
قد أفتاكم بما نزل الله فينا : « وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون » .... » .

عن سميد بن المسيب أنه قال : « لم يكن أحد من أصحاب رسول الله صلى الله  
عليه وسلم يقول سلوى ، إلا عليا » ، أخرجه أحمد في (اللقاب) ، والبخاري في (المعجم) ،

وأبو عمر ولفظه : « ما كان أحد من الناس يقول سلوني غير علي بن أبي طالب » وعن أبي الطفيل ، قال : « شهدت عليا يقول : سلوني ، والله لا تسألوني عن شيء إلا أخبرتكم ، سلوني عن كتاب الله ، فوالله ما من آية إلا وأنا أعلم أبليل نزلت أم بنهار ، في سهل أم في جبل » ، أخرجه أبو عمر ( أبو جعفر أحمد الحب الطبري : الرياض النضرة في مناقب العشرة ، للطبعة الحسينية ، القاهرة سنة ١٣٢٧ هـ ، ج ٢ ، ص ١٩٨ ) .

وقد أورد ابن عبد البر في كتابه ( جامع بيان العلم وفضله ، للطبعة المنيرية ، ج ١ ، ص ١١٤ - ١١٥ ) طائفة من الروايات التي تدور على اختصاص علي بقول : « سلوني ... » ، والتي تدل على براعة علي وعمق علمه وبعد نظره في الإجابة على ما يوجه إليه من أسئلة في مسائل هي في نظر السائل معضلة ، فليرجع إلى هذا الكتاب ، من أراد زيادة في هذا الباب .

ص ٤٣ من ١٧ - ١٨

« . . . ولهذا كثير من الخلفاء يفضلونه ، ولا قل لخبر الفضيل أيضا في صدد الأول والثاني والثالث . . . » .

يريد المؤلف هنا أن يقر أنه لم ترد أخبار في إثبات أفضلية الخلفاء الراشدين الثلاثة الأولين وهم أبو بكر وعمر وعثمان ، وذلك لكي يقصر أخبار الأفضلية على علي من دون الخلفاء . والواقع أن كتب الحديث فضلا عن كتب التاريخ والسير فيأضاه بالأحاديث والروايات التي تثبت لكل من هؤلاء الخلفاء صفات يتميز بها من غيره ، ناهيك بما يعمل عليه ويستند إليه علماء الكلام من هذه الأحاديث والروايات التي إن دلت على شيء في نظرم ، فهي إنما تدل على أن لكل من الخلفاء منزلته في نفس النبي ، وأن للنبي رأيه في كل من الخلفاء ، وذلك على وجه يتبين من خلاله أنهم على

الرغم مما يتميز به بعضهم من بعض ، فإنهم لدى النبي وفي نفس النبي سواء .  
وليس أدل على ذلك من قول النبي صلى الله عليه وسلم : « أحببني كالنجوم بأبهم  
أعديتم أعديتكم » : فإذا كان ذلك كذلك فأى معنى إذن لأن يكون على أفضل  
من أبى بكر وعمر وعثمان ؛ وما هي ذى الأحاديث والروايات تستفيض في إثبات  
ما لكل من الخلفاء الأربعة من مناقب ، إلى جانب ما يتبين من بعضها من أنهم  
قد خلفوا النبي على الترتيب الذى وقع بناء على ما تضمنه بعض هذه الأحاديث  
من إشارة إلى هذا الترتيب ؛ وحسبنا أن نورد على سبيل المثال لا الحصر بعض  
هذه الأحاديث :

فقد حدث جبير بن مطعم ، قال : أتت امرأة النبي صلى الله عليه وسلم فأمر لها أن  
ترجع إليه . قالت : أ رأيت إن جئت ولم أجذك ؟ كأنها تقول : للموت . قال عليه  
السلام : « إن لم تجدنى فأبى أبى بكر » ( اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان :  
البخارى ومسلم ، وضعه محمد فؤاد عبد الباقي ، دار إحياء الكتب العربية سنة  
١٣٦٨ هـ = ١٩٤٩ م ، ج ٣ ، ص ١٦٣ ، حديث ١٥٤٣ ) . وعن عائشة أنها  
قالت : لما كان وجع رسول الله صلى الله عليه وسلم الذى قبض فيه قال : « أدموا لى  
أبا بكر ، فلنكتب لثلاثا يطعم فى الأمر طامع ، أو يمتنى ممتن » ، ثم قال : « يابى الله  
ذلك والمؤمنون » ، قالت عائشة : فأبى الله ذلك والمؤمنون إلا أن يكون أبى فساكن  
أبى ( خرج فى الفضائل وقال : بإسناد صحيح على شرط الشيخين . الرياض النضرة  
فى مناقب الشجرة : ج ١ ، ص ١١٨ ) . وعن على أنه قال : قال رسول الله صلى الله  
عليه وسلم : « سألت الله عز وجل أن يقدمك ثلاثا ، فأبى على إلا تقديم أبى بكر »  
( خرج فى الحفاظ السلفى فى المشيخة البغدادية ، وخرجه صاحب الفضائل ونقله :  
« يا على نازلت الله فيك ثلاثا ، فأبى أن يقدم إلا أبا بكر » ، وقال : غريب ؛



قال الطبري : وهذا الحديث مع غرابته يتضد بما تقدم من الأحاديث الصحيحة فيستدل بها على صحته بشهادة الصحيح لعناه . الرياض النضرة : ج ١ ، ص ١٥٠ ) .

فإذا أضفنا إلى هذه الروايات والأحاديث ما يشته المتكلمون من الأشاعة من أحاديث يشنون بها أفضلية أبي بكر ، ويدلون ببعضها على اختصاص النبي له بالخلافة من بعده ( الباقلاني : التمهيد ، ص ١٧٧ ) : تبين أن كل أولئك وغيره مما يضيق المقام عن ذكره ، أدلة على أن ما يقرره صاحب ( توفيق التطبيق ) من أنه لا تقل خبر التفضيل في صدد أبي بكر وعمر وعثمان ، إنما هو كلام منقوض ومردود عليه بتلك الأحاديث والروايات .

ص ٤٨ س ١٩

#### « حب الدنيا رأس كل خطيئة »

قال الحافظ العراقي في ( تخريج أحاديث الإحياء : طبعة لجنة نشر الثقافة الإسلامية ، القاهرة سنة ١٣٥٧ هـ ، ج ٩ ، ص ١٥٦ ) عن هذا الحديث : رواه ابن أبي الدنيا في ذم الدنيا ، والبيهقي في ( شعب الإيمان ) من طريقه ، من رواية الحسن مرسلًا . وذكر ابن تيمية في ( الفتاوى : ج ٢ ، ص ١٩٦ ) أن هذا حديث معروف عن جندب ، عن عبد الله البجلي ، وأما عن النبي صلى الله عليه وسلم فليس له إسناد معروف .

ص ٥٠ س ١

#### « أسامة بن زيد » :

هو أبو محمد أسامة بن زيد بن حارثة الكلبي الهاشمي ، من موالى رسول الله ،

أُمُّ أُمَّةٌ حبشية عتيق تدعى بركة أم أيمن . ولد أسامة بمكة في العام الرابع من بعثة الرسول ، وقيل إنه لقب بـ « حَبَّ رسول الله وابن حبه » . وقد بعث النبي صلى الله عليه وسلم في العام الحادى عشر للهجرة أسامة على رأس جيش لغزو الشام ، وكان أسامة وقتئذ ما يزال حدثاً ؛ وعلى الرغم من الطعن في حداثة سنه ، فقد أصرَّ النبي في مرضه الأخير على الإسراع في بعث أسامة الذى قام على رأس الجيش فاقصر ، وكان نصره فاتحة للحملة التى وجهت لفتح الشام ؛ وفي العام نفسه ولاء أبو بكر إمرة المدينة بينما كان يحارب في وقعة ذى القصة ؛ وفي العام العشرين للهجرة فرض له عمر أربعة آلاف درهم ، وهذا يساوى نصيب من شهد غزوة بدر ؛ ولأسامة فوق هذا مقام بين رواة الحديث ؛ وقد توفى في الجرف حوالى عام ٥٤ هـ ، ودفن بالمدينة ( ابن سعد : الطبقات ، ج ٤ ، ص ٤٢ - ٥١ ؛ ابن الأثير : أسد الغابة ، ج ١ ، ص ٦٤ ؛ دائرة المعارف الإسلامية : فكا : مادة « أسامة » ) .

ص ٥٠ س ٣

« جهزوا جيش أسامة ، لمن الله من تأخر عن جيش أسامة » .

هذا حديث يورده المؤلف ليستدل به على أن النبي لمن من تأخر عن جيش أسامة ، وذلك ليؤيد دعواه في أن أبا بكر وعمر قد تأخرا عن هذا الجيش ، وأنهما بحكم هذا التأخر ملعونان بنص النبي . وهذه الدعوى باطلة من أولها إلى آخرها : فهى باطلة أولاً بحكم نص الحديث على ما روت كعب السنة ، وذلك أن عبد الله بن دينار حدث أنه سمع ابن عمر يقول : بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثاً وأمر عليه أسامة ابن زيد فطعن الناس في إمرته ، فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : « إن تطعنوا في إمرته ، فقد كنتم تطعنون في إمرة أبيه من قبل ، وإيم الله إن كان تخليفا بالإمرة ،

وإن كان لمن أحب الناس إلى ، وإن هذا لمن أحب الناس إلى بعده » ( صحيح مسلم  
 بشرح النووي : طبعة للطبعة المصرية بالأزهر سنة ١٣٤٩ هـ = ١٩٣٠ م ، ج ١٥ ،  
 ص ١٩٥ ) ؛ وهي باطلة ثانياً بحكم ما ورد في كتب السيرة : فقد ذكر ابن هشام أن  
 ابن إسحق قال : بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم أسامة بن زيد بن حارثة إلى  
 الشام ، وأمره أن يوطئ الخيل تخوم البلقاء والدأروم من أرض فلسطين ، فتجهز  
 الناس ، وأوعب مع أسامة المهاجرون الأولون ( سيرة النبي صلى الله عليه وسلم :  
 مطبعة حجازي بالقاهرة ، ج ٤ ، ص ٣١٩ ) ؛ وذكر ابن هشام أيضاً أن ابن إسحق قال :  
 حدثني محمد بن جعفر بن الزبير ، عن عروة بن الزبير وغيره من العلماء ، أن رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم استبطأ الناس في بعث أسامة ، وهو في وجهه ، فخرج عاصباً رأسه  
 حتى جلس على النبر ، وقد كان الناس قالوا في إمره أسامة : أتمر غلاماً حدثاً على جلة  
 المهاجرين والأنصار ، فحمد الله ، وأثنى عليه بما هو له أهل ، ثم قال : « أيها الناس ،  
 أفتدوا بعث أسامة ، فلمصرى لئن قلم في إمارته لقد قلم في إماره أيه من قبله وإنه  
 خليق للإمارة وإن كان أبوه خليقاً لها » . . . . ( سيرة النبي صلى الله عليه وسلم :  
 ج ٤ ، ص ٣٢٨ ) ؛ وذكر الدكتور محمد حسين هيكل بعد هذا كله أن النبي ﷺ  
 أمر بتجهيز جيش عزم إلى الشام ، جعل فيه للمهاجرين الأولين ، ومنهم أبو بكر  
 وعمر ، وأمر على الجيش أسامة بن زيد بن حارثة ( حياة محمد : الطبعة الأولى بمطبعة  
 مصر سنة ١٣٥٤ هـ ، ص ٤٦٧ ) .



التعليقات على الاستشهادات والمناسبات  
من كلام الشيخ الرئيس



### (١٣) في ذكر الاستشهادات والمناسبات من كلام الشيخ الرئيس

ص ٥٣ - ٥٨

ص ٥٣ س ٢ - ٤ .

« قال في لقاة الخامسة من طبيعيات الشفاء ، من الفن السادس في خواص النفس الإنسانية ، في آخر الفصل السادس في إثبات القوة القدسية ، ..... بهذه العبارة : اعلم أن التعلم سواء ..... » .

يستشهد المؤلف هنا بعبارة ابن سينا في طبيعيات كتابه (الشفاء) ؛ ولكن المؤلف لم يورد من عبارة ابن سينا إلا أولها وهو قوله : « اعلم أن التعلم سواء » ؛ وما نحن فورد عبارة ابن سينا بنصها كاملا ، لكي يكون الاستشهاد أظهر وأتم ، والقائدة أشمل وأعم . قال ابن سينا ما نصه :

« واعلم أن التعلم سواء حصل من غير للتعلم ، أو حصل من نفس للتعلم ، فإنه متفاوت فيه : فإن من المتعلمين من يكون أقرب إلى التصور ، لأن استعداد الذي قبل الاستعداد الذي ذكرناه أقوى . فإن كان ذلك الإنسان فيما بينه وبين نفسه سمى هذا الاستعداد القوى حذسا . وهذا الاستعداد قد يشتد في بعض الناس حتى لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعال إلى كثير شيء ، وإلى تخريج وتعليم ، بل يكون شديد الاستعداد لذلك ، كأن الاستعداد الثاني حاصل له ، بل كأنه يعرف كل شيء من نفسه ، وهذه الدرجة أعلى درجات هذا الاستعداد . ويجب أن تسمى هذه الحالة من العقل الميولاني عقلا قدسيا ، وهو من جنس العقل بالملكة ، إلا أنه

رفيع جدا ، ليس مما يشترك فيه الناس كلهم . . . . .  
( الشفاء : فصل في مراتب أفعال العقل في أعلى مراتبها وهو العقل  
القدسى : ورقة ٢٠٩١ ، مخطوطة الأزهر بحيت ) .

ص ٥٣ س ١١ - ١٣ .

« . . . . والاسماعيلية وإن واقوا الإمامية في وجوب عصمة النبي والإمام ،  
لكن لا بمعنى الذى ذهبت إليه الإمامية » .

يتفق الإمامية والاسماعيلية في القول بعصمة الأنبياء والأئمة ؛ ولكن  
الإمامية يختلفون عن الاسماعيلية في أن العصمة عند أولئك يشترط أن تكون  
في الأنبياء والأوصياء من أول العمر إلى آخره ، على حين أن العصمة عند هؤلاء  
لا يشترط فيها أن تكون مطلقة ، ولا من أول العمر إلى آخره ، وإنما يجوز أن يقع  
النبي والإمام في السهو والنسيان ، وأن يقع منه الخطأ والمعصيان ، وأن وقوع  
هذا أو ذاك منه ، ووقوعه في هذا أو ذاك ، لا يطمس في عصمته ، لأن الله إنما اختار  
النبي أو الإمام بمقتضى مشيئته ، ولا يبنى أن يتخلف مقتضى المشيئة سواء في حالتي  
الخلو عن الخطأ والوقوع فيه . والرسالة التى بين أيدينا صريحة في التعبير عن مذهب  
الإمامية في العصمة المطلقة من أول العمر إلى آخره ، فلا داعى لتفصيل القول في  
مذهب الإمامية في هذه الناحية ، وحسبنا أن نبين الفرق بين ما يذهب إليه الإمامية  
وبين ما يذهب إليه الاسماعيلية في هذا ، وذلك من خلال ما يروى عن تسمية  
الاسماعيلية بهذا الاسم من ناحية ، وما يعرف من ترتيب الأئمة عندهم من ناحية  
أخرى : فقد حدثنا كتب السير والتاريخ بأن الاسماعيلية فرقة من فرق الشيعة ،  
وأنها سميت بهذا الاسم لأنها وقعت بسلسلة الإمامة عند إسماعيل وهو الابن الأكبر



لجعفر الصادق الإمام السادس ، وأنهم جعلوا الإمامة بعد جعفر لابنه اسماعيل ، وأن جعفرا قد عين ابنه اسماعيل خلفاه ، ولكنه عاد فعدل عن ذلك وعين ابنه الثاني موسى ، وذلك لأنه لقي اسماعيل مخموراً . على أن الاسماعيلية لم يسلوا بنزع الإمامة من اسماعيل ، لأنهم كانوا يعتقدون أن الإمام معصوم ، وأن شرب الخمر لا يفسد عصمته ، ولا يطمس في إمامته ، وأنه لا يجوز أن تقتضى مشيئة الله وعنايته شيئا ثم ينسخ هذا الشيء ( دائرة المعارف الإسلامية : مادة « اسماعيلية » ) .

على أن الاسماعيلية ، وإن كانوا قد فهموا من شرب اسماعيل للخمر هذا الفهم الذى لا يلائم تعاليم الشريعة الإسلامية ، ولا يحل من عصمة شاربها أمرا مطعون فيه ، بحيث تسقط الإمامة عن يأتيه ، إلا أن خصوم اسماعيل من الإمامية الإثني عشرية قد أنكروا إمامته ، وذلك لأنه أباح لنفسه محظورا ، وارتكب معصية وهى شرب الخمر ، الأمر الذى يرتب عليه أنه لم يصبح خليفا بأن يلى الإمامة . ولكن مرید اسماعيل رد على المنكرين من الامامية بأن الله إذا اجتبي شخصا للإمامة واصطفاه منذ مولده لتقلد هذا للنصب الخطير فى المستقبل ، طهره من الذنوب والأوزار ، وأقده القدرة على إتيانها : فحريم الخمر لم يرفيه اسماعيل ، ومن ثم مريدوه من الاسماعيلية ، إلا معنى مجازيا ( جولة تسيير : العقيدة والشريعة فى الإسلام ، الترجمة العربية للأستاذة محمد يوسف موسى وعبد العزيز عبد الحق وطى حسن عبد القادر ، القاهرة ١٩٤٦ م ، ص ٢١٥ ) .

فإذا كان الاسماعيلية يؤولون تحريم الخمر على هذا الوجه ، ويعتقدون

العصمة في الإمام على الرغم مما يبيحه أو يقع فيه من المخطورات والمخاض ، فقد بان إذن أى فرق بين مذهبهم وبين مذهب الإمامية ، والإمامية الإثنى عشرية بوجه خاص ، لا سيما فيما يتعلق باشتراط الإمامية أن تكون عصمة الإمام عصمة مطلقة من أول العمر إلى آخره ، أى قبل الإمامة وفي إبانها وفيها بعد ذلك .

ص ٥٣ س ١٤ - ص ٥٤ س ٥ .

« وقال في المقالة العاشرة ، في فصل إثبات النبوة ، بعد إقامة الدليل على إثبات وجود النبي . . . . . وهذا يدل صراحة على أن السان لا يترك وجود الإمام ، والنبي لا يترك نصب الوصي » .

الحق الذي لا شبهة فيه ولا غبار عليه أن ما أثبتته المؤلف هنا من كلام ابن سينا ، لا يدل صراحة ولا ضمنا على أن السان لا يترك وجود الإمام ، والنبي لا يترك نصب الوصي ، وإنما هو يدل من غير شك على أن ابن سينا لا يعني إلا إثبات شيء واحد هو النبوة ، وذلك لا يحتمل جدالا أو تأويلا بدليل ما يقوله ابن سينا بعد ذلك ، وهذا نصه : « . . . فواجب إذن أن يوجد نبي ، وواجب أن يكون إنسانا ، وواجب أن يكون له خصوصية ليست لسائر الناس ، حتى يستشعر الناس فيه أمرا لا يوجد لهم ، فيميز به منهم ، فيكون له للمعجزات التي أخبرنا بها ؛ وهذا الإنسان ، إذا وجد ، يجب أن يسن للناس في أمورهم سننا يأذن الله تعالى وأمره ووحيه وإنزاله الروح القدس عليه » ( كتاب الشفاء : ج ٢ ، الإلهيات ، ص ٦٤٧ ) : فإين ما يزعمه مؤلف ( توفيق التطبيق ) من أن كلام ابن سينا يدل صراحة على أن السان لا يترك وجود الإمام ، والنبي لا يترك نصب الوصي ، مما يصرح به مؤلف ( الشفاء ) من إثبات وجوب وجود النبي ، ووجوب كون النبي

إنسانا ، ووجوب وجود أمور يختص بها من دون سائر الناس بحيث يتميز عنهم ، وتكون له اللبزمات التي تجعله بدعا بينهم ؟ ... الحق أن مؤلف (توفيق التطبيق) ليس موقفا فيما استشهد به هنا من كلام ابن سينا ، ولا مصيبا في فهمه ، بقدر ما كان متعصفا أو محملا له من المعاني ما يخرج به عن المعنى الحقيقي الذي قصد إليه الشيخ الرئيس .

ص ٥٤ من ٦-١٢

« وقال في فصل من هذه المقالة في المبادئ : « إن هذا الشخص الذي هو النبي ليس بما يتكرر وجود مثله في كل وقت ..... » . فأى تعبير في بقاء الإنسان ومصلحه مرتبة نصب الوصي ... فيجب أن يكون وصيه منصوبا ، ولا يكون المنصوص والمنصوب بالاتفاق غير على عليه السلام . وهذا أيضا موافق للمذهب الإمامية ومخالف لمخالفيهم . »

الواقع أن هذا ليس موافقا للمذهب الإمامية ، ولا مخالفا لمخالفيهم ، وإنما هو صورة أخرى لما يأخذ على مؤلف (توفيق التطبيق) نفسه ، ويملك عليه عقله ، من نصف في التأويل ، وتكلف في التخريج ، وتوجيه كلام ابن سينا توجيهها يلائم ما استقر في ذهنه من أن ابن سينا كان من الإمامية ، فلا بد إذن من أن يكون التدبير العظيم الذي دبره النبي لبقاء ما يسنه ويشرعه في أمر الصالح الإنسانية ، هو نصب الوصي ، ولا بد من أن يكون وصي النبي منصوبا ، ولا بد بعد هذا كله من أن يكون للمنصوص وللنصوب عليا بالاتفاق ؛ وأكبر الظن إن لم يكن أكبر اليقين أن ألفاظ ابن سينا لا تشمل هذا التخريج أو التوجيه ، وأن التدبير العظيم الذي ينيه ابن سينا لا يمكن أن يخرج عن معناه العام إلى هذا المعنى الخاص

الذى انتهى إليه مؤلف (توفيق التطبيق) من فهمه لكلام ابن سينا ، وهو أن نصب على أو النص عليه هو للمنفى بالتدبير العظيم الذى يجب أن يكون قد دره النبي لبقاء ما يسنه وبشرعه في أمر المصالح الإنسانية .

ص ٥٥ س ٩ - ١٤

« وذكر في كتاب الإشارات ، في النمط الثامن والتاسع والعاشر ، أوصاف السكاملين والعارفين ، من خرق العادات ، والإخبار بالمغيبات . . . . وهذه الجملة من الأوصاف لا يوجد منها شيء في الأصحاب إلا لأئمة المؤمنين وإمام للتقين عليه صلوات الله رب العالمين » .

وأفرد ابن سينا النمط الثامن من كتابه (الإشارات والتنبيهات) لدراسة البهجة والسعادة ، فتناول فيه اللذة والألم ؛ وبين أن الذات الباطنة مستقلة على الذات الحسية ، وأن اشتغال النفس بالعقائد الباطلة ، أو بتدبير البدن ، مانع من حصول اللذة بالقوى العقلية ؛ وعرف مراتب الأرواح بحسب القوة النظرية .

وأفرد ابن سينا النمط التاسع من هذا الكتاب لبيان مقامات العارفين ، فعرف الزاهد والعايد والعارف ، وعرف الزهد والعبادة عند العارف وغير العارف ؛ وتحدث عن الإرادة وأنها أول درجات العارفين ، وعن الرياضة وتقسيمها وما يعترى صاحب الرياضة من الحالات .

وأفرد ابن سينا النمط العاشر لدراسة أسرار الآيات ، فعرض لما يستطعمه العارف ويمجزه عنه غير العارف ، من إمساك عن التذلل مدة طويلة ، وإتيان أفعال شاقة ، وإخبار عن التئيب ، وإتيان العارف بخوارق العادة .

ولعل مؤلف (توفيق التطبيق) حين أثبت وجود أوصاف العارفين الكاملين  
 لأمر اللومنين على ابن أبي طالب ، وهى تلك الأوصاف التى أوردها ابن سينا فى  
 كتابه (الإشارات والتنبيهات) ، وأشرنا إلى طرف منها هنا ، لعله أراد أن يفسر  
 بها الحالة التى استطاع فيها على رضى الله عنه أن يخلع باب خير ، وأن يخلع لهذا  
 الباب على نحو ما يروى ، لم يسكن بقوة جسدانية ، وإنما هو فضل من أفعال القوة  
 الروحانية ، وقد تجردت عن البدن وتقوت بالتأييد الإلهى . وليس أدل على ما ينويه  
 المؤلف بإشارته إلى النمط الثامن والتاسع والعاشر من إشارات ابن سينا ، ولا على  
 تفسيره لحالة على التى يقال إنه خلع فيها باب خير ، ليس أدل على هذا كله  
 مما ذكره ابن سينا نفسه فى هذا الباب ، وأجمله فخر الدين الرازى فى قوله وهذا  
 نصه : « لا يبعد إتيان العارف بما يخرج المادة فى الأمور السفلية ، وذلك لأن  
 الأجرام السفلية قابلة لهذه الصفات ؛ والنفس الناطقة ليست بجسم ، ولا حالة فى  
 الجسم ، فإذا لم يبعد وقوعها بحيث تقدر على التأثير فى هذا البدن ، لا يبعد وقوعها  
 بحيث تقوى على التصرف فى مادة هذا العالم المنصرى ، لا سيما على قولنا : النفوس  
 الناطقة مختلفة بالماهية ، فلا يبعد أن تكون للماهية المخصوصة التى لنفسه تقتضى  
 تلك القدرة . وما يبين أن تأثير النفس خارج البدن لا بواسطة الآلات الجسدية  
 جائز ، وجوه : الأول أن وهم المائى على جذع معروض فوق فضاء يفعل فى إزلاقه  
 ما لا يفعله وهم مثله والجذع على قرار ؛ والثانى أن نوم المرض كثيرا ما يجلب  
 المرض وبالضد ؛ والثالث أن الإصابة بالعين من هذا الباب . إذا عرفت هذا ،  
 فنقول : صاحب هذه النفس القوية ، إن كان خيراً رشيداً ، فهو ذو معجزة من  
 الأنبياء وكرامة من الأولياء ، وقد يصير ذلك الزكاء والصفاء سبباً لازدياد تلك  
 القوة حتى يبلغ الأمر الأقصى ؛ وإن كان شريراً ، واستعمل تلك القوة فى الشر ،

فهو الساحر الخليث ، وقد يكسر ذلك الشر تلك القوة ، فلا يلحق شأو  
الأزكياء » ( فخر الدين الرازى : لباب الإشارات ، مطبعة السعادة سنة ١٣٢٦ هـ ،  
ص ١٣٥ ) .

ص ٥٥ س ١٥

« أبو الحسن العامرى » :

هو أبو الحسن محمد بن يوسف العامرى ، تقلب بخراسان ، وقرأ على أبي  
زيد البلخي ، وقصد بغداد ، وتصدر بها ، ولم يرض أخلاق أهلها ، وعاد وهو  
فيلسوف تام ؛ شرح كتب أرسطو ، وساح فيها ، وله كتاب ( الأمد على الأبد )  
( الشهرزورى : نزهة الأرواح وروضة الأفراح ، نسخة فوتوغرافية بمكتبة جامعة  
القاهرة رقم ٢٤٠٣٧ تاريخ وفلسفه ، ورقه ٢١٣ ) .

ص ٥٦ س ١ - ٩

« وقال فى رسالته ( فى القوى الإنسانية ) : « الروح القدسية لا تشغلها جهة  
تحت من جهة فوق ، ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن ، . . . . . والروح  
القدسية لا يشغلها شأن عن شأن » . وهذا بعينه مذهب الإمامية فى حق  
النبي والأئمة » .

لعل فيما ذكره ابن سينا فى غير هذه الرسالة من رسائله وكتبه الأخرى التى تحدث  
فيها عن النفس الإنسانية وقواها وأحوالها ، ما يظهرنا على معنى الروح القدسية عند  
الشيخ الرئيس : فقد أورد فى رسالته التى عنوانها ( مبحث عن القوى النفسانية :  
دار إحياء الكتب العربية ١٣٧١ هـ = ١٩٥٢ م ، ص ١٧١ من المجموعة المشتعلة

على رسالة ابن سينا في أحوال النفس وعلى ثلاث رسائل أخرى ( ما نصه : « .... وقد تستمد القوة النطقية في بعض الناس من اليقظة والاتصال بالعقل الكلي بما ينزهاها عن الفزع عند التعرض إلى القياس والروية، بل يكفيها مؤونها الإلهام والوحي، وتسمى خاصيتها هذه تهديدا، وتسمى بحسبه روحا مقدسا؛ ولن يحظى بهذه الرتبة إلا الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام » ( انظر ص ١٥٤ - ١٥٥ من هذه التمليلات ) .

ص ٥٦ من ١٥ - ص ٥٧ من ١٠

« وقال في رسالته ( المراجعية ) هكذا : « .... وراى آن بود كه شريف ترين انسان .. كفت قدر آدمى وشرف مردى جز در دانش نيست » .

( المراجعية ) : رسالة بالفارسية ، يوجد منها نسخ خطية في مكتبات عدة من بلدان مختلفة أشار إليها الأب جورج شحاته فنوائى في كتابه عن ( مصنفات ابن سينا : رقم ٢٧٥ ، ص ٣٢١ - ٣٢٢ ) ، وأورد فيها أورد عن هذه الرسالة قول ريو ( انظر فهرس المخطوطات الفارسية : ج ٢ ص ٤٣٨ - ٤٣٩ ) ، وهذا نصه : « يقول مؤلف هذه الرسالة - وهو لا يذكر اسمه - إنه كتبها جوابا للإلحاح أحد أصدقائه ويأذن مرشده الروحي الذى يسميه مجلس على علائى ، وتارة ذات شريف علا الدولة . ولا يذكر الجوزجاني ولا ابن أبى أصيبعة مثل هذه الرسالة بين مؤلفات ابن سينا ، ويرجح نسبتها إلى ابن سينا ماذهب إليه حاجى خليفة ( ج ٣ ، ص ٤٤٣ ) وهو يستند إلى الدليل الضعيف للمتمد من عنوان هذه المخطوطات ، والعنوان للمائل له في مخطوط هذا الشخص الذى أوحى هذا هو ذكر علاء الدولة في المقدمة ، غير أن هذا الشخص من حيث هو مرشد ديني لاصلة له بالأمير الذى قدم له الرسالة اللهم إلا للمشاركة في الاسم » .

ومهما يكن من شيء ، فقد ورد في الحواشي التي على هامش إلهيات الشفاء للطبوع بطهران سنة ١٣٠٣ هـ ، ما يفيد أن هناك رسالة تعرف باسم (رسالة المراج) ، وأن لابن سينا في هذه الرسالة كلاما يفيد امتياز على غيره من الصحابة ، وأن منزلة على من الصحابة إنما هي بمنزلة المقول من المحسوس ؛ ويتبين من هذا الكلام أنه ترجمة عربية للنص الفارسي الذي أورده مؤلف (توفيق التطبيق) ، وهو النص الذي نعلق عليه هنا ، فنثبت هذه الترجمة العربية فيما يلي :

« أشرف الناس ، وأعز الأنبياء ، وخاتم الرسل صلى الله عليه وآله ، قال لمركز الحكمة وفلك الحقيقة وخزانة العقل أمير المؤمنين (علي بن أبي طالب) صلوات الله وسلامه عليه ، الذي كان بين الصحابة كالمقول بين المحسوس : « إذا تقرب الناس إلى خالقهم بأنواع البر ، تقرب أنت إليه بأنواع العقل تسبقهم » ؛ ومثل هذا الخطاب لا يليق ولا يصح إلا أن يكون المخاطبة مع كريم رفيع القدر عظيم المجد مثله . وفي الحديث : « يا علي إذا عنى الناس أنفسهم في تكثير العبادات والخيرات ، فأنت من نفسك في إدراك المقول حتى تسبقهم كلهم » . فلا جرم لما صار على عليه السلام ببصر البصيرة العقلية ، منكر كالأسرار كلها ، ولذلك قال عليه السلام : « لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا » ؛ « لا حشمة ولا جاء للإنسان أعظم من إدراك المقول » ؛ « الجنة للزينة المحلاة بأنواع حلها ونعيمها وزخميلها وسلسيلها ، إدراك المقولات ، ودركات الجهنم بأغلاها وسلاسلها وحميمها وزقومها ، متابعة الأشغال الجسمانية ، ومماقة القوى الدائرة الحسية » (الشفاء : ج ٢ ، حاشية ص ٦٥٤) .

على أن ماورد من هذه الترجمة العربية في حاشية (الشفاء) ، ليس ترجمة كلمة للنص الفارسي كله ، وإنما هو يقف عند الحد الذي أثبتنا ، ولهذا أثرنا أن نورد ترجمة عربية لما يأتي بعد ذلك فيما يلي : « . . . لأن الناس يستقون في جعيم الهوى ،



ويعتقون رهن الخيال ، وتعب الهم يزول من الناس بالعلم بأسرع مما يحدث بالعمل : لأن العمل يستلزم الحركة ، والشئ الذى يستلزم الحركة لا يتأتى بغير المحسوس ؛ أما العلم فهو قوة الروح ، وهذا لا يمكن إلا بالقول ، كما قال المصطفى : « قليل العلم خير من كثير العمل » ؛ وقال أيضا : « نية المؤمن خير من عمله » ؛ وقال أمير العالم على عليه السلام : « قدر الإنسان وشرفه لا يكون إلا بالعلم » ... »

على أننا لا نستطيع مع ما أثبتته صاحب ( توفيق التطبيق ) ، وما أوردته حاشية ( الشفاء ) ، من هذا النص ، أن نقطع بأن هذا الكلام قد صدر عن ابن سينا صدورا لاشبهة فيه ولا غبار عليه ، إلا أن يثبت ثبوتا لا يقبل الشك أن الرسالة التى يذكرها صاحب ( توفيق التطبيق ) باسم ( الرسالة للمراجعة ) ، ويذكرها صاحب ( حاشية الشفاء ) باسم ( رسالة للمراج ) ، هى لابن سينا حقيقة .

ص ٥٧ م ٢١ - ص ٥٨ م ٩

« ولوقيل : من أنكر الحشر الجسماني فكيف يوافق الإمامي في أصول الكلامي مع أن الصلة في أصول الكلام هو إثبات حشر الأجسام ؟ قلنا : ..... فالحكم بانحصار العلم به ، بخبر النبي مع الإقرار بجزء العقل ، يدل على كمال إذهابنا واعتقاده به . »

يريد المؤلف هنا أن يدفع عن ابن سينا شبهة إنكار حشر الأجساد ، وهو هذا الإنكار الذى من أجله كفر النزالي الفلاسفة . ولنا في حاجة إلى التعليق على هذا الدفع أو الدفاع ، فقد سبق أن فصلنا ذلك في مواضع من التعليقات على مقدمة المؤلف ( انظر ص ١٠٤ - ١٠٥ م ص ١١٤ - ١١٦ من هذه التعليقات ) .



## التعليقات على تفسير كلام الشيخ



(١٤) في تفسير كلام الشيخ وتطبيقه

مواقفا لمذهب أهل الحق واليقين ، على وجه التوضيح والتبيين

ص ٦١ - ٩٧

يحاول المؤلف في هذا القسم الأخير من رسالته أن يفسر كلام ابن سينا في الفصل الخامس والأخير من المقالة العاشرة من الفن الثالث عشر من إلميات كتاب (الشفاء) ؛ وأنه لا يقف عند حد تفسير الألفاظ والعبارات بما يكفي لكشف معانيها الاصطلاحية أو الفلسفية فحسب ، وإنما هو يحاول في كثير من المواطن أن يؤول بعض ألفاظ الشيخ الرئيس وعباراته تأويلا يتفق كثيرا أو قليلا مع التعاليم الإمامية التي سبق أن عرضها في الفقرات السابقة من المقالة الثانية من رسالته ؛ فالتفسير الذي يقدمه المؤلف هنا إنما هو أشبه مايكون بعملية التوفيق بين مذهب ابن سينا وبين مذهب الإمامية ، أو هو عبارة أخرى بمثابة التطبيق العملي لما سبق أن بسطه من مبادئ إمامية عامة ، الأمر الذي نتبين من خلاله إلى أي حد وعلى أي وجه تصدق تسميته لرسالته هذه باسم (توفيق التطبيق) .

ص ٦٢ م ٥ - ٦ .

« بعثت لتسكيل الأخلاق على وجه السكال والتمام » .

هذا الحديث حديث صحيح ، وإن كان المؤلف قد أورده متايرا في بعض ألفاظه لما أورده كتب السنة : فقد قال السيوطي : إنه حديث صحيح ، رواه أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وذلك على الوجه التالي : « إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق » ؛

وقال أيضا : رواء البخارى فى الأدب ، والحاكم فى ( مستدركه ) ، والبيهقى فى ( شعب الإيمان ) ( جلال الدين السيوطى : الجامع الصغير ، ج ١ ، ص ٣٤٨ ) .

ص ٦٢ س ٨ - ١١ .

« . . . وإجراء كلها على ما ينبغي لا يمكن أن يحصل إلا من النبى والوصى ، فينبذ يجب أن يكون الخليفة صاحب نفس قدسية ، وهو بمبنة مذهب الإمامية . . . كما عرفت فى المناسبات » .

هنا يتبين كيف يطابق للؤلف بين كلام ابن سينا فى إجراء الخليفة أو الإمام السياسات والمعاملات ، وبين كلام الإمامية فى النبى والوصى من أصحاب النفوس القدسية : فعنده أنه ما دام الخليفة أو الإمام قائما على إجراء السياسات والمعاملات بما يصلح أمور الماش والمعاد ، وما دام مما ينبغي توفره فيه أن يكون صاحب نفس قدسية ، وما دام الإمامية يقولون بأن إجراء السياسات على ما ينبغي لا يمكن أن يحصل إلا من النبى والوصى ، فلا بد إذن من أن يكون ابن سينا هنا موافقا للإمامية لأنه يقول بإجراء السياسات والمعاملات ، ولأن هذا الإجراء لا يستطيعه إلا من كان نبيا أو وصيا من أصحاب النفوس القدسية .

ص ٦٢ س ١٣ - ص ٦٣ س ٢ .

« ثم يجب أن يفرض السان طاعة من يخلفه ، وأن لا يكون الاستخلاف إلا من جهته » .

هذا كلام لابن سينا يفسره مؤلف ( توفيق التطبيق ) بقوله : « المراد بالسان صاحب السنة السنية ، أى الطريقة الحقة ، وهو النبى : أى يجب على النبى بأمر ربه أن يحمل واجبا طاعة من يحمله خليفة على الأمة كافة ، كما فعل النبى عليه الصلاة والسلام

في حق علي عليه السلام بمقتضى أمر ربه التقدير « بلغ ما أنزل إليك من ربك »  
في يوم التقدير حيث قال : « من كنت مولاه فعلي مولاه ، اللهم وال من والاه ،  
وعاد من عاداه ، وانصر من نصره ، واخذل من خذله » ، ... أى أمر الخلافة منحصراً  
بجهة النبي ، ونصبه بأمر ربه ، ولا يتحقق في نفس الأمر لغيره ، وهو عين مذهب  
الإمامية » .

وهنا يمرض المؤلف في تفسيره لمسألة نصب الإمام ، ولطريقين الذين يكون  
عنهما هذا النصب ، وهما طريق النص من ناحية ، وطريق الإجماع من ناحية أخرى .  
ولن ندخل هنا في تفصيلات القول في هذين الطريقين ، فذلك أمر سبق بيانه في  
مواضعه من هذه التعليقات ( انظر ص ١٧٦ - ١٧٩ من هذه التعليقات ) ؛ ولكن  
الذي يصيبنا أن نقف مع المؤلف عنده هو هل ما يقوله ابن سينا من وجوب فرض  
السان طاعة من يخلفه ، ومن وجوب ألا يكون الاستخلاف إلا من جهة السان ،  
هل ما يقوله ابن سينا من هذا يحتمل ما يذهب إليه مؤلف ( توفيق التطبيق ) من أنه  
إنما يعنى أنه يجب على النبي بأمر ربه أن يحمل واجبا طاعة من يجعله خليفة على الأمة  
كافة ، كما فعله النبي عليه الصلاة والسلام في حق علي عليه السلام بمقتضى أمر ربه  
التقدير . . . . . ؟ وهل ينطوى قول ابن سينا هذا على معنى من المعاني التي تقرب  
كثيراً أو قليلاً مما يذهب إليه الإمامية من أنه ثبت أن النبي نصب وصياً ونص  
عليه ، وأن النصوب والمنصوص بالاتفاق والبرهان إنما هو علي عليه السلام ، وأن  
علياً بهذا هو الخليفة عندهم بعد رسول الله . . . . . ؟ الحق أنه إذا صح أن ابن سينا  
يتحدث هنا عن مسألتين من أهم المسائل التي شغلت للتكلمين فيما يتعلق بمسألة  
الإمامة ، وهما مسألة النص من ناحية ، ومسألة الإجماع أو الاختيار من ناحية أخرى ،  
إذا صح هذا فلا يصح مطلقاً أن يكون ابن سينا قد عنى بهذا الكلام أن علياً هو

الإمام الذى استخلفه رسول الله صلى الله عليه وسلم من بعده ونص عليه ، وإنما الذى يصح أن يفهم عليه كلام ابن سينا هو أن فرض الطاعة لمن يخلف النبي واجب على النبي ، وأن الاستخلاف يجب أن يكون من جهة النبي ، أو بإجماع من أهل السابقة ، وأن هذا أو ذلك لا يخص به طى من دون أبى بكر ، كما سبق أن بينا ذلك فى موضعه ( انظر ص ٢٠٠ - ٢٠٢ من هذه التعليقات ) .

ص ٦٣ س ١٦ - ٢٢

« وحاصله : لو فرضنا أن الخلافة جائز بإجماع من أهل السابقة ، أى من علماء أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم ، كان مشروطا بالأشياء لا مطلقا ، حتى يكون حجة ههنا على وجه يصححون علانية على رؤوس الأشهاد بحيث لا يخرج منه أحد من علماء أمة محمد صلى الله عليه وسلم حتى يتحقق الإجماع ؛ وههنا لا يتحقق : لأن عليا والحسين عليهم السلام ، وسلمان وأباذر وللقداد رضوان الله عليهم من علماء الصحابة لا يدخلون فى هذا الإجماع اتفاقا ، والعباس وعمار خلافا . . . . » .

يرى المؤلف هنا أنه لى يكون الإجماع على خلافة أبى بكر متحققا ، فلا بد من أن يكون داخل فيه جميع علماء أمة محمد ؛ ولكن تحقق الإجماع على هذا الوجه لم يحصل ، وذلك بما يستدل به المؤلف من عدم دخول على والحسين عليهم السلام ، وسلمان وأبى ذر وللقداد رضوان الله عليهم من علماء الصحابة ، فى هذا الإجماع اتفاقا ، وعدم دخول العباس وعمار فيه خلافا .

على أن ما يذهب إليه المؤلف فى هذه الدعوى ، مردود عليه بما يقوله الباقلانى دحضاً لمزاعم الشيعة ، وهذا نصه : « ولأن هذه الأخبار التى هى أخبار الآحاد التى تدعونها فى النص على علي أخبار قد عارضها إجماع المسلمين فى الصدر الأول على



إبطالها وترك العمل بها : لأن الأمة كلها اتفادت لأبي بكر وعمر رضي الله عنهما ، ودانت بوجوب طاعتها والكون تحت رايتهما ، وفيهم على العباس وعمار والمقداد وأبوذر والزبير بن العوام وكل من ادعى له النص<sup>١</sup> ورؤى له ؛ وهذا الظاهر المعلوم من حال الصحابة رضي الله عنهم ، لا يمكننا ولا أحدا من الشيعة دفعه ؛ ولهذا قالوا : « إن القضية ديننا » ؛ ورووا عن ولد علي أنهم قالوا : « إن القضية ديننا ودين آباءنا » ؛ فلا يجوز أن يعمل بخير الواحد ونحن نثقن ترك روايته له وإظهاره ؛ فوجب ترك العمل على هذه الأخبار لتدنيهم بخلافه وترك من روى النص عليه له وتكذيبه به ؛ لأن الإجماع الظاهر في المعلوم يترك له ما هو أقوى من هذه الأخبار ، فوجب أيضا ترك العمل على هذه الأخبار ، ولو كانت مروية » ( التمهيد : ص ١٦٨ ) .

ولبقائنا بعد هذا كله أدلة مفصلة على إثبات إمامة أبي بكر ، وأن القدر وقع له موقعا صحيحا ، وأن العاقدين له الأمر يوم السقيفة كانوا من أفاضل أهل الحل والعقد ممن يصلح أيضا لإمامة المسلمين والتقدم عليهم ، وأن هذا العقد وقع بمحضر من جمهور الأمة وأهل القدوة منهم ، ولم ينكروه منكر ، ولا قدح فيه قادح ( التمهيد : ص ١٨٧ ) ، وكل أولئك من شأنه أن يبطل القول بالنص على إمامة علي بعد رسول الله ، وأن يحقق إثبات الإمامة لأبي بكر بإجماع أهل الحل والعقد من أمة محمد عليه الصلاة والسلام .

وقد أورد الفقيه المحدث أبو جعفر أحمد الحب الطبري في كتابه ( الرياض النضرة في مناقب العشرة : ج ١ ، الباب الأول في مناقب أبي بكر الصديق ، وهو يشتمل على خمسة عشر فصلا ) ، طائفة من الأخبار والأحاديث التي رويت في حق أبي بكر ، وكلها يثبت فضله وفضائله وخصائصه ومنزله من النبي ﷺ ،

كما أفرد الفصل الثالث عشر من الباب الأول من كتابه هذا لذكر ما جاء دليلاً على خلافة أبي بكر، تنبيهاً سابقاً منه صلى الله عليه وسلم، وتقريراً لاحقاً من الصحابة، وشهادة منهم بصحتها، وأنها لم تكن إلا بحق (الرياض النضرة: ج ١، ص ١٤٨ — ١٧٩)، فليرجع إلى هذا الكتاب، من أراد زيادة في هذا الباب.

ص ٦٩ س ١٦ — ص ٧٠ س ٢.

« فعنى كلامه حينئذ أن الاستخلاف بالنص صواب وبالإجماع خطأ، لأنه بالنص لا يؤدي إلى الاختلاف والنزاع . . . . . فالاستخلاف بالنص متحقق وبالإجماع باطل . . . . فكلام الشيخ على هذه الرواية هو بينه مذهب الإمامية من المسلك الأول، والأول من الثاني بالمتوّل، وغير المتوّل أصوب من المتوّل، لحمله به أولى كما لا يخفى ».

الحق أن كلام ابن سينا فيما سبق حيث يقول: إن الاستخلاف يجب ألا يكون إلا من جهة السان أو بإجماع من أهل السابقة، إلى آخر ما ذكره في هذا الصدد (انظر ص ٦٢ — ٦٣ من متن توفيق التطبيق)، لا يحتمل أن يؤدي إلى هذه النتيجة حتى يقرر فيها المؤلف أن الاستخلاف بالنص عند ابن سينا صواب، وأنه بالإجماع خطأ، وأن الاستخلاف بالنص متحقق وبالإجماع باطل، وأن كلام ابن سينا هو بينه مذهب الإمامية؛ فإذا كان ذلك كذلك، فكيف يمكن إذن الملامة بين ما ينتهي إليه المؤلف في نتيجة التي يؤول فيها كلام ابن سينا على هذا الوجه وبين ما يقوله ابن سينا من أن هناك طريقتين عنهما يكون استخلاف الخليفة والإمام، وأن أحد هذين الطريقتين هو الاستخلاف بالنص من جهة السان، والآخر

هو الاستخلاف بالإجماع من جهة أهل السابقة من أهل الحل والعقد ، وأن الطريق الأول أصوب ؟ فهل كون الاستخلاف بالنص أصوب يعني أن الاستخلاف بالإجماع خطأ أو باطل ، أم أنه يعني أن كليهما صواب ، وأن أولها أصوب من ثانيها ؟ وهب أن صاحب ( توفيق التطبيق ) كان موقفاً في فهمه لكلام ابن سينا على الوجه الذي فهمه عليه ، وأن ابن سينا كان يعني إحقاق الاستخلاف بالنص وإبطال الاستخلاف بالإجماع ، فهل هذا يعني ما ينيه الإمامية من أن استخلاف علي بعد رسول الله إنما كان استخلاقاً بالنص ؟ . . . . . الحق أن هذه كلها أسئلة تحمل في ثناياها الإجابة عليها .

ص ٧١ ص ٧ - ٤ .

» وللمراد بهذا الخارجى ههنا إشارة إلى معاوية ، والنهر مثله كناية ، وصرح في بعض رسائله باسمه متعلبا . . . . . فهذه الألفاظ وهذه المعاني صريحة توافق مذهب الإمامية علانية . «

يفسر المؤلف هنا كلام ابن سينا على وجه يتماشى مع مذهب الإمامية في تكفير من خرج على إمامة علي ، ويتبين منه أن القصد بالخارجى الذى ينبئ قتله وقبضه هو معاوية . ويحيل إلى أن كلام ابن سينا في هذا اللوح أدنى إلى أن يكون عاما يقصد به كل من خرج على الخليفة أو الإمام بصفة عامة ، سواء أكان هذا الخليفة علياً أم كان غيره من الخلفاء . وأما الحكم على من حارب علياً وخرج عليه ، فقد اختلفت فيه الشيعة : فالروافض في الحكم على محارب على فرقان : الفرقة الأولى منهم يقولون يكفار من حارب علياً وتضليله ،

ويشهدون بذلك على طلحة والزبير ومعاوية بن أبي سفيان ، وكذلك يقولون  
فيمن ترك الالتزام به بعد الرسول عليه السلام ؛ والفرقة الثانية يزعمون أن من  
حارب علياً فانفق ليس بكافر ، إلا أن يكون حارب علياً عنادا للرسول صلى الله  
عليه وسلم ، وردا عليه ، فهم كفار ( مقالات الإسلاميين : ج ١ ، ص ١٢٢ ؛  
وانظر أيضا : المواسم من القواصم : ص ١٨٢ ) .

ص ٧١ من ١٨ - ٢٠ .

« ويفهم منها أن فيها غاية للمبالغة والتأكيد لل فقرات السابقة ، ويقترأى  
منها أن الخلافة كانت منصوبة وتكون منصوبة ، وإلا لم يكن هذا التأكيد  
والمبالغة في موقعه » .

لست أدري كيف استخلص المؤلف فيما يفسر به كلام ابن سينا هنا أن في  
الفقرة التي يفسرها غاية للمبالغة كما أن فيها تأكيداً لفقرات السابقة ، ولست أدري  
بنوع خاص كيف استطاع المؤلف أن يستدل من هذه الفقرة على أن الخلافة  
كانت منصوبة وتكون منصوبة . الحق أن المبالغة ليست من جانب ابن سينا ،  
وإنما هي من جانب المؤلف الذي يفسر كلام الشيخ الرئيس فيبعد ، ويمن في  
التأويل والتخريج ، حتى يخرج الكلام عن مدلوله الأصلي ، ويستخرج منه  
معاني لا تؤيدها الألفاظ ، ونتائج لا تؤدي إليها القدمات .

ص ٧٢ من ١٠ :

« السيد المرتضى » .

انظر ص ١٤١ من هذه التعليقات .

ص ٧١ ص ٦ - ص ٧٥ ص ٣

« .... فإن صحح الخارجى أن التولى للخلافة غير أهل لها فإنه ممنوع بقص ، وأن ذلك النقص غير موجود فى الخارجى ، فالأولى أن يطابقه أهل المدينة » .... » .

يفسر المؤلف هذا النص من نصوص ابن سينا بما يفيد أنه إذا كان ما ينبى أن يكون له الاعتبار فى الخليفة هو الأوصاف الشريفة ، وصحح الخارجى أن هذه الأوصاف الشريفة ليست موجودة فى الخليفة ، وإنما هى موجودة فيه هو ، وقد وجب إذن على كافة المسلمين أن يطيعوا هذا الخارجى ويتابعوه ، وترتب عليه عزل الخليفة من أهل السابقة الباطلة .

فإذا صح ما يقوله ابن سينا ، وصح معه تفسير مؤلف ( توفيق التطبيق ) له على هذا الوجه ، فكيف يصح إذن أن يصدر مثل هذا الكلام عن ابن سينا الذى يفهمه للمؤلف على هذا الوجه ، وهو فى الوقت نفسه يريد أن يثبت أن ابن سينا من الإمامية ، وأنه نحا نحوم ، واعتنق مذهبهم ؟ أليس القول بانتفاء الأوصاف الشريفة عن الخليفة ، وكوث الخليفة موضعا لطن الطاعتين وخروج الخارجين عليه والخارجين له لما يبدو فيه من نقص وما يبدر منه من خطأ يستدعى حربه والخروج عليه ، أليس هذا كله مما يتنافى مع قول الإمامية الإثنى عشرية بعصمة الإمام ، وبأن هذه العصمة يجب أن تكون فيه من أول العمر إلى آخره ؟ واحدة من اثنتين : فإما أن يكون ابن سينا قد تحدث عن الخليفة والخلافة والإمام والإمامة حديثا عاما على نحو ما يتحدث المتكلمون من أهل السنة ، وإما أن يكون ابن سينا إماميا معارضا للإمامية متناقضا معهم ؛ وليست هذه أو تلك مما يحمل ابن سينا إماميا ، ولا شيئا بالإمامية .

ص ٧٥ س ٥ - ٩

« والمول عليه الأعظم العقل .... مثل ما فعل عمر وعلى عليه السلام » .

لعل كل ما يعنيه ابن سينا هنا هو أنه ينبغي أن يراعى في اختيار الخليفة أن يتوفر فيه العقل وحسن السياسة ، وأن يكون متقدما فيهما متوسطا فيما عداهما غير صائر إلى أضداده ، وأن من كان كذلك فهو بالخلافة أولى ممن لا يكون بمنزلة من العقل وحسن السياسة مع تقدمه فيما عداهما ، وأنه ينبغي على من كان أعلم أن يشارك من كان أعدل وبماضده ، كما ينبغي على من كان أعدل أن يعتضد بمن كان أعلم . ويرجع إليه ، وذلك على نحو ما كان عليه الأمر بين عمر وعلى . والتأمل فيما يحدتنا به التاريخ يلاحظ أن عليا قد اختص بإحالة جمع من الصحابة عند سؤالهم عليه ، وأنه كان يمد أقصى الأمة ( الطبري : الرياض النضرة ، ج ٢ ، ص ١٩٥ ، ١٩٨ ) ؛ ويلاحظ أيضا أن عمر رحمه الله كان يعرف لعل عليه وقفه ويقول : « إن عليا أقضانا » ، وأنه كان يفزع إليه في كل ما يمرض له من مشكلات الحكم ، وأن عليا لم يكن يقصر في النصيح لأحد من الخلفاء الثلاثة السابقين عليه : فهو لم يتردد في البيعة ، ولم يقصر في النصيح للخليفة الثالث ، كما لم يقصر في النصيح للشيعيين من قبل ( الدكتور طه حسين : الفتنة الكبرى ، دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٥٣ م ، ج ٢ (على) ، ص ١٧ ، ٢١ ) .

فإذا كان ذلك كذلك ، فلست أدري إذن كيف استخلص المؤلف في شرحه لكلام ابن سينا أن هذا الكلام يؤدي إلى إثبات اختصاص أمر الخلافة بأمر المؤمنين على ، وأن خلافة علي هي التابعة بالعصمة والنص ، وأن خلافة غيره باطلة ( توفيق التطبيق : ص ٧٥ س ١٠ - ص ٨٠ س ٦ ) . الحق أن مؤلف ( توفيق التطبيق )

لا يكاد يفعل أكثر من أن يردد ما قاله صاحب الحاشية على إلهيات الشفاء من إثبات الخلافة والعصمة والعلم لعل وفيها عن سواء من أبي بكر وعمر وعثمان (الشفاء : ج ٢ ، ص ٦٥٧ حاشية) ؛ والواقع أن كلام ابن سينا لا يحتمل شيئا من هذا ، ولله أدنى ما يكون إلى قول عامة المتكلمين من الأشاعرة ، وإلى قول الباقلاني بوجه خاص من أنه لا يجب أن يكون الإمام معصوما ، ولا عالما بالتيب ، ولا بجميع الدين حتى لا يشذ عليه منه شيء ، إذ أن الإمام إنما ينصب لإقامة الأحكام ، وحدود وأمر قد شرعها الرسول صلى الله عليه وسلم ، وقد تقدم علم الأمة بها ، والخليفة في جميع ما يتولاه وكيل للأمة ونائب عنها ، وهي من ورائه في تسديده وتقويمه وإذكاره وتنبهه وأخذ الحق منه إذا وجب عليه ، وخلعه والاستبدال به متى اقترب ما يوجب خلعه (التمهيد : ص ١٨٤) .

ص ٧٧ من ٩

« أحمد بن إدريس » :

هو أحمد بن إدريس بن أحمد أبو علي الأشعري القمي ، محدث شيعي ذكره الشيخ فمين لم يرو عنهم فقال عنه : إنه كان من السواد ؛ وقيل عنه في (الفهرست) : « كان ثقة في أصحابنا ، قريبا كثير الحديث صحيح الرواية ، له كتاب ( النوادر ) وهو كتاب كبير كثير الفوائد . . . » ؛ وذكره رشيد الدين السمرقاني كتابا آخر هو (المقت والتوبيخ) .

والأشعري في اسمه ليس نسبة إلى أبي الحسن الأشعري المتكلم ، ولا إلى مذهبه السني المعروف ، بل هو نسبة إلى « الأشعر » وهو أبو قبيلة باليمن . وقد توفي أحمد ابن إدريس في سنة ٣٠٦ هـ بالقرعاء وهي منزل بطريق مكة بين القادسية والعقبة

على طريق الكوفة ( السيد محسن الأمين الحسينى العاملى : أعيان الشيعة ، مطبعة ابن زيدون بدمشق سنة ١٣٥٦ هـ = ١٩٣٨ م ، ج ٧ المجلد الثامن ، ص ٤٠٩ ؛ رشيد الدين السروى : معالم العلماء فى فهرست كتب الشيعة وأسماء للصنفين منهم قديما وحديثا - تمة كتاب الفهرست للشيخ أبى جعفر الطوسى - نشره عباس إقبال ، مطبعة فردين ، طهران سنة ١٣٥٣ هـ ، ص ١٢ ) .

ص ٧٧ س ٩

« محمد بن عبد الجبار » :

هو محمد بن عبد الجبار بن أبى الصهبان ( بالصاد المهملة للضمومة والباء للنقطة تحتها نقطة والنون ) ، من أصحاب أبى الحسن الثالث الهادى ، ثقة له روايات أخير بها ابن أبى جيد عن محمد بن الحسن عن سعد بن عبد الله والحجرى ومحمد بن يحيى وأحمد بن إدريس ، وكلهم روى عن ابن بكير ( أغا ميرزا محمد الاسترأبادى : منهج اللقال فى تحقيق أحوال الرجال المعروف بالرجال الكبير ، طبع طهران سنة ١٣٠٧ هـ ، ص ٣٠١ ) .

ص ٧٧ س ١٠

« أبو عبد الله » :

هو أبو عبد الله الإمام جعفر الصادق ابن الإمام محمد الباقر بن على زين العابدين ابن الحسين بن على بن أبى طالب ؛ ولد - كما يقول الكلينى - سنة ٨٣ هـ ، وتوفى سنة ١٤٨ هـ فى خلافة أبى جعفر المنصور ؛ وأمه أم فروة بنت القاسم بن أبى بكر الصديق ، ولعل هذا كان سببا فى تلطيف نظره إلى أبى بكر ، على عكس جمهور الشيعة . والشيعة



تروى عنه الشيء الكثير ، حتى صنفوا من إجابته عن المسائل أربعمائة كتاب سموها ( الأصول ) ، وكثير من أحاديث الإمامة ونظمها تروى عنه ، وقد ذكره الكليني طائفة من الأقوال في الإمامة والنبوة والعصمة والعلم وغير ذلك من المسائل التي عرض لها الشيعة ( الأستاذ أحمد أمين : ضحى الإسلام ، ج ٣ ص ٢٦١ - ٢٦٥ و ص ٢١٦ - ٢١٩ ؛ دائرة المعارف الإسلامية : سترشتين : مادة « جعفر » ) .

ص ٧٨ ص ١٢ - ١٤ .

« ... وفيه كناية إلى ظلم عمر ، وزيادة مكروه وحيله ، وعدم علمه بأحكام الشريعة وسنة نبيه ، وعتوه وغلظته وعصيته وعدم عفته وقلة حياته ... » .

هذه حلقة من سلسلة للطاعن التي يوجهها المؤلف كما يوجهها غيره من الشيعة الإمامية إلى كبار الصحابة وجلبهم ، ولست أرى في تمثيل ابن سينا بمشاركته على لعمر ومعاضدته له ما يستتبع كل هذا الطعن والتجريح ، ولكنها العقيدة الشيعة التي ملكت على المؤلف كل قلبه ، والفكرة الإمامية التي أخذت عليه كل عقله ، فلا هذه تنفك عنه ، ولا هو يخلص من تلك ، وهو يرى أن ابن سينا إمامي ، ولهذا فلا بد من أن ينطق ابن سينا بما يعتقه الإمامية من عقائد ، وبما يوجهه الإمامية إلى الصحابة من مطاعن .

ولعل فيما يذكره الجويني بصدد الطعن على أئمة الصحابة الذي من نوع ما يورده مؤلف ( توفيق التطبيق ) من طعن في عمر وفي غيره عمر من الخلفاء الراشدين ، خير تعليق على ما نحن بصدد التعليق عليه من كلام المؤلف ؛

قال الجويني: «قد كثرت للطاعن على آئمة الصحابة، وعظم افتراء الرافضة ونحصرهم. والذى يجب على المعتقد أن يلتزمه أن يعلم أن جلة الصحابة كانوا من رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحل المعبوط والمكان المحوط، وما منهم إلا وهو منه ملحوظ ومحفوظ، وقد شهدت نصوص الكتاب على عدالتهم والرضا عن جلتهم بالبيعة بيعة الرضوان ونص القرائن على حسن الثناء على المهاجرين والأنصار. تحقيق على التسيدين أن يستصحب لهم ما كانوا عليه في دهر الرسول صلى الله عليه وسلم، فإن قلت هنات فليتدبر النقل وطريقه، فإن ضعف رده، وإن ظهر وكان آحادا، لم يقدح فيما علم تواترا منه وشهدت له النصوص، ثم ينبغي أن لا يألو جهدا في حل كل ما ينقل على وجه الخبر، ولا يكاد ذو دين يدم ذلك. فهذا هو الأصل المبنى عن التفصيل والتطويل» (الإرشاد: ص ٤٣٢ - ٤٣٣).

ص ٨٧ س ١٦

«الصادق عليه السلام» :

هو الإمام أبو عبد الله جعفر الصادق (انظر التعليق على «أبي عبد الله» ص ٢٢٢ - ٢٢٣ من هذه التعليقات).

ص ٨٧ س ١٦

«المشام» :

هو أبو محمد هشام بن الحسكأ كبير شخصية شيعية في علم الكلام، كان من تلاميذ جعفر الصادق، وكان جدلا قوى الحجة؛ ناظر للمتزلة وناظروه، فناظر أبا المذيل العلاف المتزلى، وله مناظرات كثيرة متفرقة نقلتها كتب الأدب وكلها يدل على حضور بديهة وقوة حجته، وله فضل كبير في صياغة علم الكلام على المذهب

الشيخي ؛ توفي هشام - كما قال ابن النديم - بعد نكبة البراءة مستترا ، وقيل في خلافة المأمون ( ضحى الإسلام : ج ٣ ، ص ٢٦٨ - ٢٦٩ ) .

ص ٨٩ س ٥ - ص ٩٠ س ١٢

« ويجب أن يكون السان بسن أيضا في الأخلاق والعبادات سننا يدعو إلى المدالة التي هي الوساطة . . . . . ومن فاز مع ذلك بالخواص النبوية ، كاد أن يصير ربا إنسانيا ، وكاد أن يحمل عبادته بعد الله تعالى ، وهو سلطان العالم الأرضي وخليفة الله فيه » .

يتحدث ابن سينا هنا عن النفس الإنسانية فيحلها إلى قواها ، ويبين ردائلها التي ينبغي أن تتخلّى عنها ، وفضائلها التي ينبغي أن تتحلّى بها ، وهو في هذا كله فيلسوف بصطنع أولا وأخيرا منهج الفلاسفة وأصولهم في التحليل والتعليل ، ويظهرنا من خلال هذا كله على ما تشتمل عليه فلسفته النفسية والخلقية من عناصر أفلاطونية وأخرى أرسطوطاليسية ، ولعل ما يذكره الشيخ الرئيس في هذا النص مجملا أو مشارا إليه ، قد ذكره مفصلا ومعبرا عنه في رسالتين خاصتين تعرف إحداهما باسم ( علم الأخلاق ) ، والأخرى باسم ( رسالة العهد ) ، وكلتاهما مطبوعتان ضمن مجموعة الرسائل للطبوعة بمطبعة كردستان العلمية بمصر سنة ١٣٢٨ هـ ، ص ١٩٠ - ٢٠٣ ؛ ص ٢٠٤ - ٢٠٩ ) .

وكما كان ابن سينا فيلسوفا من أول كلامه إلى آخره ، قد كان مؤلف ( توفيق التطبيق ) في شرحه لهذا الكلام فيلسوفا أيضا ، ولكنه كان كذلك إلى حد لم يلبث أن وقف عنده ، ثم غلبت عليه نزعة الشيعية فإذا هو يخرج ويؤول ويصنع أفكار

الشيخ الرئيس بصيغة إمامية : فالجزء الذى يقع من شرحه بين ص ٩٠ س ١٣ — ص ٩٤ س ٣ ، فلسفى لاشبهة فيه ولاغبار عليه ؛ ولكن ماأتى بعد ذلك من هذا الشرح هو الذى بظهورنا على مبلغ تسفه فى التأويل وتكلفه فى التخريج ، ويتبين هذا فيما يلى :

(١) فهو لكى يلائم بين كلام ابن سينا الفيلسوف ، وبين كلام ابن سينا الذى يريد أن يحمل منه إماميا ، تراه يقرر أن جانب العلم والعمل على ما ينبئ لا يمكن أن يحصل إلا من النبى والرصى وصاحب النفس القدسي ، وهو خليفة الله فى أرضه (توفيق التطبيق : ص ٩٤ س ٣ — ٧) ؛ ناهيك بأن ما يقوله ابن سينا من أن من اجتمعت له الحكمة النظرية والحكمة العملية قد سعد ، وأن من فاز مع ذلك بالخواص النبوية كاه أن يصير ربا إنسانيا ، وكاد أن يحمل عبادته بعد الله تعالى ، وهو سلطان العالم الأرضى وخليفة الله فيه ، إنما يراد منه عند مؤلف (توفيق التطبيق) أن تمام التربية على ما ينبئ لا يكون إلا لمن اجتمعت له الحكمتان النظرية والعملية مع خواص النبى باعتباره صاحب النفس القدسي ، إذ أن صاحب النفس القدسية هو من يخلص عن جميع الرذائل الفسادية (توفيق التطبيق : ص ٩٤ س ٨ — ٢٢) .

(٢) وهو لايقف عند هذا الحد من إقحام النفس القدسية على كلام ابن سينا ، بحيث يحمله منطويا على فكرة الإمامية فى العصمة ، بل هو يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك ، إذ يؤول قول ابن سينا عن الرب الإنسانى الذى يكاد أن تحمل عبادته ، بأنه يعنى للربى على ما ينبئ ، وأنه المصوم من ربه والمصوب بأمره حتى يكون ربا إنسانيا يآذنه ، وتحمل عبادته بأمره ، وأن تحمّل العبادة لا يكون بدون العصمة بخواص النبوة (توفيق التطبيق : ص ٩٥ س ٦ — ٨) .

(٣) وهو قد أول كلام ابن سينا على هذا الوجه ، وحله هذه المعانى الإمامية ، وجعل من ذلك ما يشبه للقطعات التى يتأدى منها إلى إثبات القضية الكبرى التى

يدور عليها مذهب الإمامية ، والتي أفرد هو رسالته لإثباتها على لسان ابن سينا ، وهي أنه لا يتصف بخواص النبوة من النفس القدسية والعصمة في الأمة باتفاق المسلمين ، إلا أمير المؤمنين وإمام المؤمنين علي بن أبي طالب ، فهو عنده الرب ، أي للربى بأمر ربه ، فوجبت عبادته ، أي طاعته بإذنه بعد إطاعة نبيه في أرضه ، لأنه هو سلطان العالم الأرضي ، وخليفة الله بعد النبي في أرضه . وفي رأى مؤلف (توفيق التطبيق) أن قول ابن سينا عن اجتماع فيه هذا كله إنه هو سلطان العالم الأرضي وخليفة الله فيه ، إنما يدل على أن الخلافة منحصرة فيه بعد نبيه ، كما أنه يدل دلالة أصرح من دلالة أقواله الأخرى على موافقة مذهب ابن سينا للمذهب الإمامية (توفيق التطبيق : ص ٩٥ س ٨-١٥) : فكان مؤلف (توفيق التطبيق) قد قدم بين يدي هذه النتيجة ما قدم من مقدمات ، لا شيء إلا لينطق ابن سينا بمذهب الإمامية في إمامة علي وعصمته ونصبه بعد رسول الله ، وتلك لمرى نتيجة لا أكاد أتبين مبلغ ما بينها وبين المقدمات من رابطة منطقية ، فضلا عما في تأويل المؤلف لكلام ابن سينا من بعد عن المعاني الفلسفية الحقيقية التي يقصد إليها ابن سينا الفيلسوف الذي يحلل النفس الإنسانية إلى قواها النفسية ، ويبين فضائلها الأخلاقية المختلفة التي جماعها عنده العدالة : فإن صح أن ابن سينا قد قال بأن من اجتمعت له العدالة وهي الفضيلة العملية الكبرى والحكمة النظرية ، وقاز معها بالخواص النبوية ، وكاد أن يصير بهذا كله ربا إنسانيا ، فإنه لا يصح مطلقا أن يستخلص من هذا القول أن ابن سينا إنما يعنى ما يعنيه الإمامية من قول بأن عليا رضى الله عنه هو وحده الذي يتصف بخواص النبوة من النفس القدسية والعصمة باتفاق المسلمين . يضاف إلى هذا أن استعمال ابن سينا لألفاظ « الرب الإنسانى » و « الخواص النبوية » و « سلطان العالم الأرضي » و « خليفة الله » ، هو الذي أثار في نفس المؤلف كل الأفكار الإمامية ،

وجمله يتأول هذه الألفاظ على الوجه الذى رأينا ؛ على أن تدبر هذه الألفاظ ، وتمثل مآنها فى الحدود التى يقتضها السياق والموضوع والقرائن فى كلام الشيخ الرئيس ، يظهرنا على أن ابن سينا لا يكاد يعنى شيئا عما يعنيه مؤلف ( توفيق التطبيق ) من أن عليا رضى الله عنه هو هذا الرب الإنسانى ، وهو للتصف وحده بالخواص النبوية ، وهو المعنى بسلطان العالم الأرضى وخليفة الله فيه . وأكبر الظن عندى أن ابن سينا إنما يعنى بالرب الإنسانى ما يعنيه ابن باجة بـ « الإنسان الإلهى » وهو عنده من يفعل الفعل لأجل رأى والصواب ، ولا يلتفت إلى النفس البهيمية ولا ما يحدث فيها ، فإن ذلك الإنسان أخلق به أن يكون فضلا إلهيا من أن يكون إنسانيا ، ووجب أن يكون فاضلا بالفضائل الشكلية ( أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ بن باجة : تدير للتوحد ، نشره ميغيل آسين بلاسيوس ، مدريد سنة ١٩٤٦ م ، ص ١٦ ) . ومثل هذا يمكن أن يقال فى « سلطان العالم الأرضى » و « خليفة الله » ، فإن معناها عند ابن سينا لا يكاد يخرج عن معنى « الحكيم التوغل فى التأله » عند السهروردى المقتول ، وهو الذى تكون له الخلافة عن الله ، أو الرئاسة ، وهى ليست عنده تغلبا وإنما هى أن يكون الإنسان إماما وقدوة لما يتصف به من السمات ، وقد يكون الإنسان الذى هو كذلك مستويا ظاهرا ، وقد يكون خفيا ، وله الرئاسة وإن كان فى غاية الخمول ( السهروردى المقتول : حكمة الإشراق ، طهران سنة ١٣١٦هـ = ١٨٩٨ م ، ص ٢٣ — ٢٥ ) . وكذلك « الخواص النبوية » التى تجمل من يفوز بها ربا إنسانيا عند ابن سينا ، فهى ليست شيئا آخر غير ما يعبر عنه السهروردى المقتول بقوله إن النفس إذا قويت بالفضائل الروحانية ( الحكمة والشجاعة والشفقة والمدالة ) ، وضمف سلطان القوى البدنية بتقليل الطعام وتكثير السهر ، تنخلص أحيانا إلى عالم القدس ، وتتصل بأبيها القدس ، وتتلقى منه المعارف ( السهروردى المقتول : هياكل النور ، مطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٣٥ هـ ، ص ٤٣ — ٤٤ ) .

ولعل قائلًا يقول : إن فيما يصطنعه كل من ابن سينا والسهروردى من هذه الألفاظ ، وفيما تؤديه هذه الألفاظ من اللغى ، ما يشعر بالآثر الشيعى فى مذهب كل من الشيخ الرئيس وحكيم الإشراق ؛ وسواء أكان هذا صحيحًا أم لم يكن ، فإن الذى يمتنينا هنا هو أن ثبت أنه ليس فى كلام أحدهما أو كليهما ، ما يدل صراحة أو ضمنا على أن للمعنى عند ابن سينا بالرب الإنسانى أو بسلطان العالم الأرضى أو بخليفة الله فى أرضه الذى فاز بالخواص الذبوية ، وأن للمعنى عند السهروردي بالحكيم المتوغل فى التأله الذى ينبغى أن تكون له الرئاسة ، هو على بن أبى طالب نصبا بأمر الله ، ونصا من جهة رسول الله على حد ما يعتقد الإمامية ، ويكرره مع أئمتهم مؤلف (توفيق التطبيق) فى مواطن ثنى من رسالته هذه ؛ وإنما هو كلام يصدق على على رضى الله عنه كما يصدق على غير على من أفراد الإنسان الكاملين الذين صفت قلوبهم ، وزكت نفوسهم ، وسمت عقولهم ، ثمرة للتخليّة عن الرذائل والتحلية بالفضائل ، فكانوا للحكمتين النظرية والعملية محققين ، وبالخواص الإلهية والنبوية متحققين ؟

محمد مصطفى علمي

القاهرة : { ٢٥ ربيع الثانى سنة ١٣٧٣ هـ  
أول يناير سنة ١٩٥٤ م }

## استدراكات وتصويبات

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٤	٢٠	فوافي	أفواف
١٤	١	عن	في
١٥	١٣	في رئاسة	هي رئاسة
١٩	٨	بمحسنات	لمحسنات
٢٠	١٩	وغشيت	غشيت
٤٠	٩	ياجماع	باجماع
٥٨	٨	وتبين	وتبين
٦٢	١٨	وحيث	حيث
٧١	٨	فإنه	وأنه
٧٢	٢١	جزئيهما	جزئيهما
٧٨	٥	عن	من
٧٨	٢٠	الإيصال	الانصال
٨١	١٧	يحب	يحب
١١٤	١١	يطلعوا	يطلعوا
١٢١	٦	هؤلاء	هؤلاء
١٦١	١٦	بن عربي	ابن عربي



# الفهارس



# الفهارس

(١)

فهرس الأعلام (\*)

(١)

إبراهيم (عليه السلام) : ١٥ ، ٣٠ ،

٨٨ ، ٤٠

إيليس : ٥٧

ابن أبي أصيبعة : ٩٠ ، ١٠٠ ، ١١٧ ، ٢٠٥

ابن أبي الدنيا : ١٩١

ابن أبي جيد : ٢٢٢

ابن إسحق : ١٩٣

ابن الأثير : ١٨٠ ، ١٨١ ، ١٩٢

ابن العربي (القاضي أبو بكر) : ١٦١ ،

١٨٨

ابن بابويه (أبو جعفر القمي الصدوق) :

٣١ ، ١٦٨ ، ١٦٩

ابن باجة (أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ) :

٢٢٨

ابن بكير : ٢٢٢

ابن بويه (ركن الدولة) : ١٦٨

ابن تيمية (قاضي الدين أحمد) : ١٠٠ ، ١٩١

ابن حجر العسقلاني : ١٧٩ ، ١٨٠

ابن خلدون : ١٣٩ ، ١٤٠

ابن دينار (عبدالله) : ١٩٢

ابن رشد : ١١٥ ، ١١٦

ابن سعد : ١٩٢

ابن سينا (أبو علي الشيخ الرئيس) : ٤٤

٣١ ، ٣٠ ، ١١٠ ، ١٣٠ ، ٣٦ ، ٥١ ، ٥٣ ،

٥٦ ، ٥٩ ، ٦١ ، ٦٤ ، ٦٧ ، ٦٩

٧٢ ، ٧٤ ، ٧٦ ، ٨١ ، ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٨

٩١ ، ٩٢ ، ٩٤ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ١٠٣

١٠٥ ، ١٠٧ ، ١١٠ ، ١١٠ ، ١١٣

١١٥ ، ١١٦ ، ١١٩ ، ١٢٣ ، ١٢٤

١٢٦ ، ١٢٧ ، ١٢٩ ، ١٣١ ، ١٣٣

١٣٧ ، ١٤٠ ، ١٤١ ، ١٤٥ ، ١٥٠

١٥٦ ، ١٧٠ ، ١٧٢ ، ١٧٣

١٧٥ ، ١٩٥ ، ١٩٧ ، ٢٠٠ ، ٢٠٧

٢٠٩ ، ٢١١ ، ٢١٤ ، ٢١٦

٢٢١ ، ٢٢٣ ، ٢٢٥ ، ٢٢٩

ابن عباس : ٤٧ ، ٤٨ ، ١٨٢

ابن عبدالحق (أبو عمر) : ١٨٩

ابن عربي (الشيخ الأكبر محي الدين) :

٢٩ ، ٣١ ، ١٦١ ، ١٦٤

ابن عمر : ١٩٢

ابن ماجه : ١٨٧

ابن نجيب : ١٨٢

(\*) حرف (ت) المذكور مع بعض الأرقام ، أعما وضع لتمييز صفحات القديم عن غيرها من صفحات المتن والتعليقات .

ابن الدليم : ٢٢٥  
 ابن هشام : ١٩٣  
 أبو البقاء : ١٣٨ ، ١٣٩ ، ١٥٨ ، ١٧٤ ، ١٧٦  
 أبو بكر ( الصديق ) : ٣٧ - ٤١ ، ٤٣ - ٤٦ ، ٤٨ - ٥٠ ، ٧٣ ، ٧٦ ، ٧٨  
 ١٠٦ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١٤١ ، ١٦٧ ، ١٧٦ - ١٧٨ ، ١٨١ - ١٨٣ ، ١٩٣ - ٢١٤ ، ٢٢٠ - ٢٢٢  
 أبو الجارود : ١٠٩  
 أبو الحسن الثالث الهادي : ٢٢٢  
 أبو الحسن العامري : ٥٥ ، ٣٠٤  
 أبو حنيفة : ١٧٤  
 أبو فراس النخعي : ٣٨ ، ٦٣ ، ١٧٨ ، ١٨٠ ، ٢١٤ ، ٢١٥  
 أبو زيد البلخي : ٢٠٤  
 أبو سعيد بن أبي الخير : ١٧٤  
 أبو الطفيل : ١٨٩  
 أبو الملا عفيفي ( الدكتور ) : ١٦٣  
 أبو الهذيل العلاف : ٢٢٤  
 أبو هريرة : ١٨٢ ، ١٨٣ ، ٢١١  
 أبو الوفاء القسبي التفتازاني : ٣٠ ت  
 أحمد أمين ( الأستاذ ) : ١٤٢ ، ٢٢٣  
 أحمد بن إدريس : ٧٧ ، ٢٢١ ، ٢٢٢  
 أحمد بن حنبل : ٤٢ ، ١٨٨  
 أحمد بن فهد : ١٤٣  
 أحمد قزويني ( الدكتور ) : ٥٠ ت ، ٢٦ ت  
 أرسطاطاليس : ٦٤ ، ٢٠٤  
 أسامة بن زيد : ٥٠ ، ١٧٧ ، ١٩١  
 ١٩٢ ، ١٩٣  
 اسماعيل بن جعفر الصادق : ١٩٨ ، ١٩٩  
 الأشعر : ٢٢١  
 الأشعري ( أبو الحسن طي بن اسماعيل ) :  
 ١٠٦ ، ١٠٩ ، ١١١ ، ١١٣ ، ١٤٦ ، ٢٢١  
 آل عمران ( سورة ) : ٤١ ( هامش ١١ ) ،  
 ٧٥ ( هامش ١ )  
 أم قروة ( بنت القاسم بن أبي بكر  
 الصديق ) : ٢٢٢  
 ( ب )  
 الباقلاني ( أبو بكر محمد بن الطيب ) :  
 ١١١ ، ١١٣ ، ١٦٦ ، ١٦٧ ، ١٧٧ -  
 ١٧٩ ، ١٨٨ ، ١٩١ ، ٢١٤ ، ٢٢١  
 البجلي ( عبدالله ) : ١٩١  
 البخاري : ١٤٢ ، ١٨٧ ، ١٩٠ ، ٢١١  
 بخت : ١٩٨  
 بركة ( أم أيمن ) : ١٩٢  
 بروكلمان : ١٤ ت ، ١٦٢  
 البغدادي ( أبو منصور عبد القاهر بن طاهر ) :  
 ١٠٥ ، ١٠٧ ، ١٠٨  
 البنوي : ١٨٨  
 بويج ( الأب ) : ١١٢  
 بلا سيوس ( ميغيل آسين ) : ٢٢٨  
 البياضوي ( ناصر الدين أبو سعيد  
 عبدالله بن عمر بن محمد الشيرازي ) :  
 ١٣٩ ، ١٨٥ ، ١٨٦  
 البيهقي : ٩ ت ، ١٩١ ، ٢١١  
 ( ت )  
 الترمذي : ١٨٧

ابن الدليم : ٢٢٥  
 ابن هشام : ١٩٣  
 أبو البقاء : ١٣٨ ، ١٣٩ ، ١٥٨ ، ١٧٤ ، ١٧٦  
 أبو بكر ( الصديق ) : ٣٧ - ٤١ ، ٤٣ - ٤٦ ، ٤٨ - ٥٠ ، ٧٣ ، ٧٦ ، ٧٨  
 ١٠٦ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١٤١ ، ١٦٧ ، ١٧٦ - ١٧٨ ، ١٨١ - ١٨٣ ، ١٩٣ - ٢١٤ ، ٢٢٠ - ٢٢٢  
 أبو الجارود : ١٠٩  
 أبو الحسن الثالث الهادي : ٢٢٢  
 أبو الحسن العامري : ٥٥ ، ٣٠٤  
 أبو حنيفة : ١٧٤  
 أبو فراس النخعي : ٣٨ ، ٦٣ ، ١٧٨ ، ١٨٠ ، ٢١٤ ، ٢١٥  
 أبو زيد البلخي : ٢٠٤  
 أبو سعيد بن أبي الخير : ١٧٤  
 أبو الطفيل : ١٨٩  
 أبو الملا عفيفي ( الدكتور ) : ١٦٣  
 أبو الهذيل العلاف : ٢٢٤  
 أبو هريرة : ١٨٢ ، ١٨٣ ، ٢١١  
 أبو الوفاء القسبي التفتازاني : ٣٠ ت  
 أحمد أمين ( الأستاذ ) : ١٤٢ ، ٢٢٣  
 أحمد بن إدريس : ٧٧ ، ٢٢١ ، ٢٢٢  
 أحمد بن حنبل : ٤٢ ، ١٨٨  
 أحمد بن فهد : ١٤٣  
 أحمد قزويني ( الدكتور ) : ٥٠ ت ، ٢٦ ت  
 أرسطاطاليس : ٦٤ ، ٢٠٤

الحلى (أحمد بن قهد) : ١٤٣ .  
الحلى (نجم الدين جعفر بن محمد  
الحق) : ١٤٣ .  
الحلى (جمال الدين الحسن للطبر  
العلامة) : ١٥ ، ١٦ ، ٧٢ ، ١٤٣ ،  
١٤٨ .  
البحر : ٢٢٢ .

(خ)  
خليفة (حاجي): ٢٠٥٠/١٨٠/١١٧  
الحليل (عليه السلام): ٦١

(د)  
الرازی (غفر الدین أبو عبد الله محمد  
ابن عمر بن الحسین) : ۱۰۸ ،  
۱۴۰ ، ۱۷۴ ، ۲۰۳ ، ۲۰۴ .  
الراغب الأصفهانی : ۱۳۸ .  
ربو : ۲۰۵ .

(ز)  
 • الوزير العوام: ١٧٨، ٢١٥، ٢١٨.  
 • زيد بن الحارث: ٤٦.  
 • زيد بن حارثة: ١٧٧.  
 • زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب: ١٠٨.

(س)  
 ستر شتین : ۲۲۳ .  
 السروی (رعید اللین) : ۲۲۱، ۲۲۲ .  
 سعد بن أبی وقاص : ۱۸۷ .  
 سعد بن عبد الله : ۲۲۲ .  
 سعید بن السیب : ۱۸۸ .  
 السلفی (الحافظ) : ۱۹۰ .

(ج)

جب (الاستاذ ر.): ٦٠، ١٤، ١٥ ت.  
الحياطي (أبو علي شيخ العزقة): ١٤٦.  
جيريل (عليه السلام): ٣٢، ٤٤، ٤٨.  
جير بن مطعم: ١٩٠.  
الجرجاني: ١٦٠، ١٧٣.  
جعفر (أبو عبد الله الصادق): ٤٧، ٧٧٠،  
١٩٩، ٨٧، ٢٢٢ - ٢٢٤.  
جذوب: ١٨٠، ١٩١.  
جورج شعاعة فتاوى (الأب): ١١٧،  
١١٩، ٢٠٥.  
الجوز جاني: ٢٠٥.  
جوفه تسهر: ١٩٩.  
الجويني (إمام الحرمين أبو المعالي):  
١٠٦، ١١١ - ١١٣، ١٤٧،  
١٦٦ - ١٦٨، ١٧٨، ٢٢٣، ٢٢٤.  
الجلاني (علي بن شيخ فضل الله القوني  
الزاهدی): ١٢ ت - ١٥ ت،  
١٩ ت - ٢١، ٢٣، ٢٧ ت،  
١٠٧، ١٠٩ - ١١٦، ١١٨، ١١٩،  
١٥٤، ١٥٥، ١٧٢، ١٧٣.

(ح)  
الحاكم ٢١٢.  
الحاكم الميمني ١٠ ت.  
حسن (حاج): ٢٧ ت.  
الحسن (بن علي بن أبي طالب): ٣٨،  
٤٢، ٤٦، ٤٧، ١٧٩، ١٨٤ -  
١٨٦، ١٩١.  
الحسان: ٦٣، ٢١٤.  
الحسين (علي بن أبي طالب): ٣٨، ٤٢، ٤٦،  
٤٧، ٦٣، ١٧٩، ١٨٤ - ١٨٦، ٢٢٢.

العالمى ( السيد محسن الأمين الحسينى ) :

١٣ ت ٢٢٢ .

عباس ( الشاه ) : ١٣ ت .

العباس : ٣٧ ، ٦٣ ، ١٧٦ - ١٧٨ ،

٢١٥ . ٢١٤

عباس إقبال : ٢٢٢ .

عبد السلام : ١٣٩ .

عبد العزيز عبدالحق ( الأستاذ ) : ١٩٩ :

عبدالله بن الحسين السويدي ( السيد ) :

١٨٨ .

عبدالله بن ميمون : ٤٧

عثمان : ٦٥ ، ٦٧ ، ١٠٦ ، ١٢٠ ، ١٤١ ،

١٨٠ ، ١٨١ ، ١٨٩ - ١٩١ ، ٢٢١ .

المرآة ( الحافظ ) : ١٩١ .

عروة بن الزبير : ١٩٣

عطاء : ٤٨ .

عكرمة : ١٨٣ .

علاء الدولة : ٢٠٥ .

علي بن ابراهيم بن هاشم : ٤٧

علي بن أبي طالب ( أمير المؤمنين ) =

إمام للتقنين : ١٢ ت ، ١٩ ت ،

٢١ ت - ٢٣ ت ، ١٣ ، ٣٧ -

٤٩ ، ٥٤ ، ٥٧ ، ٦٢ ، ٦٥ ، ٧١ ،

٧٣ - ٧٩ ، ٩٥ ، ١٠٦ ، ١١٠ ،

١٦٧ ، ١٧٦ ، ١٧٨ ، ١٨١ ، ١٨٢ ،

١٨٤ - ١٩٠ ، ٢٠١ ، ٢٠٣ ، ٢٠٦ ،

٢٠٧ ، ٢١٣ - ٢١٥ ، ٢١٧ ،

٢١٨ ، ٢٢٠ - ٢٢٣ ، ٢٢٧ ، ٢٢٩ .

علي أكبر ( ملا باشي ) : ١٨٨ .

علي بن الحسين ( عليهما السلام ) : ٧٤ .

علي حسن عبدالقادر ( الأستاذ ) : ١٩٩ .

سلمان : ٣٨ ، ٦٣ ، ١٨٠ ، ٢١٤ .

سليمان بن جرير : ١٠٩ ، ١١٠ .

سنان بن أنس النخعي : ١٨٠ .

الشهروزي ( البغدادي ) : ١٦٠ .

الشهروزي ( شهاب الدين يحيى بن حبش

= للقتول ) : ١٢٧ - ١٢٩ ، ١٣٠ ،

١٣٣ ، ١٤٨ - ١٥١ ، ٢٢٨ ، ٢٢٩ .

السيوطي ( جلال الدين ) : ٢١١ ، ٢١٢ .

( ش )

شمعون ( الخيرى اليهودى ) : ٤٧ .

الشهروزي : ٩ ت ، ٢٠٤ .

( ط )

الطبري ( ابن جرير ) : ١٨٢ ، ١٨٣ .

الطبري ( أبو جعفر أحمد الحب ) :

١٨٩ ، ١٩١ ، ٢١٥ ، ٢٢٠ .

طلحة : ٢١٨ .

طه ( سورة ) : ٤٨ ( هاشم ) .

طه حسين ( الكتور ) : ٢٢٠ .

الطوسي ( أبو جعفر محمد بن الحسن

ابن طي = المحقق ) : ١٤ ، ١٦ ،

٧٢ ، ١٤٠ - ١٤٢ ، ١٦٩ ، ٢٢٢ .

الطوسي ( أبو نصر عبدالله بن طي =

السراج ) : ١٤٠ .

الطوسي ( نصير الدين عبد الرحيم بن

أبي منصور ) : ١٤٠ .

( ع )

عائشة : ١٩٠ .

العالمى : ١٤ ت .

الكرمانى (أحمد حميد الدين = الداعى

الاسماعيلى) : ١٥٢ - ١٥٥ .

الكلينى (أبو جعفر محمد بن يعقوب) :

١٤٢ ، ١٦٩ ، ٢٢٢ ، ٢٢٣ .

كوربان (الأستاذ هـ) : ١٢٨ .

(ل)

لقمان (سورة) : ٤٨ (هامش ٦) .

(م)

للازدي (الإمام أبو منصور) : ١٤٤

ماسينيون (الأستاذ لـ) : ١٤٣ .

للأمون : ٢٢٥ .

مجاهد : ٤٨ ، ١٨٢ ، ١٨٣ .

محب الدين الخطيب (الأستاذ) : ١٨٨ .

محمد (سيد الأنام = سيد للرسلين =

الرسول = رسول الله = النبي =

نبينا صلى الله عليه وسلم) : ١٢ ت ،

٣ ، ١٤ ، ١٥ ، ٣٧ ، ٣٩ ، ٤١ ،

٤٢ ، ٤٤ - ٥٠ ، ٥٤ ، ٥٨ ، ٦١ -

٦٣ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٨ ، ٦٩ ، ٧١ ،

٧٢ ، ٧٦ ، ٨٦ ، ٨٨ ، ٩٥ ، ٩٧ ،

١٠٤ - ١٠٨ ، ١١٠ - ١٣٧ ،

١٣٩ ، ١٤٠ ، ١٤٦ ، ١٦٧ ، ١٧٤ ،

١٧٦ ، ١٧٨ - ١٨٠ ، ١٨٢ - ١٩٣ ،

٢٠٢ ، ٢٠٦ ، ٢٠٧ ، ٢١١ ، ٢١٨ ،

٢٢١ ، ٢٢٤ .

محمد بن جعفر بن الزبير : ١٩٣ .

محمد بن الحسن : ٢٢٢ .

محمد بن عبد الجبار : ٧٧ ، ٢٢٢ .

محمد بن محمد بن النعمان البغدادى

على الرضا : ١٦٨ .

على زين العابدين : ٢٢٢ .

على عبد الرزاق (الأستاذ) : ١٣٩ .

عمار : ٦٣ ، ١٧٨ ، ٢١٤ ، ٢١٥ .

عمر : ٥٠ ، ٧٥ ، ٧٧ - ٧٩ ، ١٠٦ ،

١٠٨ ، ١٠٩ ، ١٤١ ، ١٦٧ ،

١٧٨ ، ١٨٣ ، ١٨٩ - ١٩٣ ،

٢١٥ ، ٢٢٠ ، ٢٢١ ، ٢٢٣ ،

عمر بن سعد بن أبي وقاص : ١٨٠ .

عيسى (عليه السلام) : ٣٠ ، ٨٨ ،

١٨٥ - ١٨٧ .

(غ)

الغزالي (أبو حامد) : ٧٢ ، ١٠٤ ،

١١٢ - ١١٥ ، ٢٠٧ .

(ف)

فاطمة (البتول) : ٤٢ ، ٤٥ ، ٤٧ ،

٤٨ ، ٧٥ ، ١٧٩ ، ١٨٤ - ١٨٦ ،

فضة : ٤٧ .

فؤاد سيد (الأستاذ) : ١١٨ .

(ق)

القائم بأمر الله : ١٤١ .

القادر : ١٤١ .

القاسم (بن أبي بكر الصديق) : ٢٢٢ .

القرطبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد

الأنصاري) : ١٨٣ ، ١٨٥ .

القسيري (أبو القاسم) : ١٧٤ .

(ك)

كامل أحمد محمد : ٣٠ ت .

كرم على الخراساني : ٣٧ ت .

- النصور (أبو جعفر) : ٢٢٢ .  
موسى (عليه السلام) : ٣٠ ، ٤٢ ، ٣١ ، ٤٢ ،  
١٨٨ ، ١٨٧ ، ٨٨ ، ٦٥ .  
موسى (ابن جعفر الصادق) : ١٩٩ .  
ميمون بن مهران : ١٨٢ .

(ن)

- نادر شاه : ١٨٨ .  
ناصر الحق : ١٣ ت .  
النجاشي : ١٦٨ .  
النسفي (أبو البركات عبد الله بن أحمد  
ابن محمود) : ١٨٥ .  
نوح (عليه السلام) : ٣٠ .  
نوح بن منصور الساماني : ٨ ت .  
النووي : ١٩٣ .

(هـ)

- هارون (عليه السلام) : ٤٢ ، ٦٥ ،  
١٨٨ ، ١٨٧ .  
الحشام (أبو محمد هشام بن الحكم) :  
٨٧ ، ٢٢٤ .

(ي)

- يزيد بن معاوية : ٧٤ ، ١٨٠ .  
يس (سورة) : ٢٠ (هامش ١) ،  
٧٧ (هامش ٤) .  
يونس (سورة) : ٤٩ (هامش ١١) ،  
٩٣ (هامش ٣) .

- (الشيخ الفيد) : ١٤٠ ، ١٤١ .  
محمد بن يحيى : ٢٢٢ .

- محمد الاسترآبادي (أغابريزا) : ٢٢٢ .  
محمد الباقر : ٢٢٢ .

- محمد حسين هيكل (الكتور) : ١٩٩ .  
محمد رشاد رفيق : ٣٠ ت .

- محمد صادق آل بحر العلوم : ١٤٢ .  
محمد عبده (الأستاذ الإمام) : ١٨٦ ،  
١٨٧ .

- محمد فاروق الأنصاري (قاضى) : ٢٧ ت .  
محمد فؤاد عبد الباقي (الأستاذ) : ١٩٠ .  
محمد مصطفى حلمي (الكتور) : ٣ ت ،  
٥ ت ، ٣١ ت ، ٢٢٩ .

- م . هدايت حسين : ١٤٢ ، ١٦٩ .  
محمد يوسف موسى (الكتور) : ١٩٩ .  
الرتضى (السيد أبو القاسم علي بن الحسين) :  
٧٢ ، ١٤١ ، ٢١٨ .

- مسلم : ٤٢ ، ١٨٧ ، ١٩٠ ، ١٩٣ .  
مصطفى عبد الرازق (الأستاذ الأكبر  
الشيخ) : ٣ ت .

- مصعب بن سعد بن أبي وقاص : ١٨٧ .  
معاوية : ٧١ ، ٧٤ ، ٧٧ ، ١٧٩ ،  
٢١٤ ، ٢١٨ .

- القداد : ٣٨ ، ٦٣ ، ١٧٨ ، ١٨١ ،  
٢١٤ ، ٢١٥ .



(٢)

## فهرس الفرق والطوائف والمذاهب

(١)

- أهل الإسلام : ٣٧ ، ٧٢ ، ١٧٧ .  
 أهل الإنجيل : ٤٣ .  
 أهل البيت = أهل بيت محمد : ٤٤ ،  
 ٤٧ ، ٤٨ ، ١٠٨ .  
 أهل التأويل : ١٨٢ .  
 أهل التوراة : ٤٣ .  
 أهل الحديث : ١٠٥ .  
 أهل الحق واليقين : ٥٩ ، ٦١ ، ٦٧ ،  
 ١٤٧ ، ٢١١ .  
 أهل الحل والعقد : ٦٩ ، ١٧٧ ، ٢١٥ ،  
 ٢١٧ .  
 أهل الزبور : ٤٣ .  
 أهل السنة : ٦٩ ، ٧٠ ، ١٠٥ ، ١١٦ ،  
 ٣ ، ١٠٣ ، ١٠٥ ، ١٠٧ ، ١١٠ ،  
 ١١١ ، ١٣٧ ، ١٤٢ ، ١٤٥ ، ١٥٨ ،  
 ١٦٦ ، ١٨٦ ، ١٨٨ .  
 أهل الفرقان : ٤٣ .  
 أهل الكتاب : ٨٦ ، ١٨٦ .  
 أهل الكشف والتحقيق : ٩٧ ، ١٦٠ .  
 الأولياء : ٩٣ ، ١٦٠ ، ٢٠٣ .
- (ب)
- براهمة الهند : ٧٢ .  
 البكرية : ١٧٨ .  
 بنو إسرائيل : ١٨٨ .  
 بنو هاشم : ١٦٧ .
- إخوان الصفاء : ٨ ، ٩ ، ٩٠ ،  
 الإسماعيلية : ٧ ، ١١ ، ٥٣ ،  
 ١٩٨ ، ١٩٩ .  
 الأشاعرة : ٤ ، ١٦ ، ١١٠ ، ١١٤ ،  
 ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٦٦ ، ١٧٠ ، ١٧٦ ،  
 ١٧٨ ، ١٩١ ، ٢٢١ .  
 الإمامية : ١١ ، ١٣ ، ١٥ ، ١٧ ،  
 ٢٤ ، ٢٨ ، ٣ ، ٣٦ ، ٣٣ ،  
 ٥٣ ، ٥٧ ، ٦٢ ، ٦٣ ، ٧٠ ، ٧١ ،  
 ٧٣ ، ٧٩ ، ٨١ ، ٩٥ ، ٩٧ ،  
 ١٠٣ ، ١٠٦ ، ١٠٩ ، ١١٨ ،  
 ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٦ ، ١٣٧ ، ١٤٢ ،  
 ١٤٤ ، ١٥٦ ، ١٥٨ ، ١٦٦ ،  
 ١٦٨ ، ١٨٢ ، ١٨٨ ، ١٩٨ ،  
 ٢٠١ ، ٢٠٤ ، ٢١١ ، ٢١٣ ،  
 ٢١٦ ، ٢١٧ ، ٢١٩ ، ٢٢٣ ، ٢٢٦ ،  
 ٢٢٧ ، ٢٢٩ .  
 الإمامية الاثني عشرية : ٦ ، ٧ ، ١١ ،  
 ١٤ ، ١٧ ، ١٩ ، ٢٢ ، ٢٥ ، ٢٧ ،  
 ١٠٣ ، ١١٠ ، ١٢٣ ، ١٥٦ ، ١٩٩ ،  
 ٢٠٠ ، ٢١٩ .  
 الأنصار : ٦٨ ، ١٩٣ ، ٢٢٤ .  
 أهل الأذواق : ١٨ ، ٢٨ .

(ص)

الصحابة : ٣٨ ، ٤١ ، ٤٣ ، ٤٦ ، ٥٠ ، ٦٣ ، ٦٦ ، ٧٦ ، ٧٨ ، ١٠٦ ، ١٠٨ ، ١٦٧ ، ١٧٨ ، ١٨٧ ، ٢٠٦ ، ٢١٥ ، ٢١٦ ، ٢٢٣ ، ٢٢٤ ،  
الصوفية : ١١٩ ، ١٦٠ .

(ط)

الطبيعون : ٢٩ .

(ع)

المارقون : ١٦ ، ٢٣ ، ٥٥ ، ٥٠ ، ٢٠٢ ، ٢٠٣ ،  
عبدة الأوثان والأصنام : ٤٠ ،  
العرفاء : ٢٩ ، ٤٥ ، ١٦١ ، ١٦٢ ،  
العلماء : ١١ ، ١٣ ، ١٥ ، ٣٨ ، ٣٩ ، ٤١ ، ٤٩ ، ٦٨ ، ١٤١ ، ١٥٩ ، ١٦٨ ، ١٨٥ ، ١٩٣ ، ٢٢٢ ،

علماء الآخرة : ١٦٠ .

علماء الإسلام : ٣٨ .

علماء أمة محمد (صلى الله عليه وسلم) :

٢١٤ ، ٦٣ .

علماء الدنيا : ١٦٠ .

علماء الصحابة : ٦٣ ، ٢١٤ .

علماء الكلام : ٧ ، ١٤٣ ، ١٨٩ .

المؤيدون : ٨ .

(غ)

الثلاثة : ٧١ ، ١٠٧ .

(ج)

الجارودية : ١٣ ، ١٠٩ ،  
الجريرية : ١٠٩ .

(ح)

الحكام : ٣ ، ٤ ، ١٥ ، ٢٩ ، ٥٣ ،  
٦٤ ، ٦٨ ، ٦٩ ، ٧٧ ، ٨٧ ، ١١٤ ،  
١١٦ ، ١١٩ ، ١٤٥ ، ١٦٠ .

(خ)

الحوارج : ٧١ .

(ر)

الرافضة : ١٠٨ ، ١٠٩ ، ٢٢٤ ،  
الراوندية : ١٧٨ ،  
الروافض : ١٥٨ ، ٢١٧ .

(ز)

الزنادقة : ١٦ ،  
الزيدية : ١٣ ، ١٥ ، ١٦ ،  
١٠٣ ، ١٠٧ ، ١١٠ ، ١٧٨ .

(س)

السلف : ٤١ ، ١٠٦ ،  
السليمانية : ١٠٩ ، ١١٠ .

(ش)

الشيعة : ٤٢ ، ٨ ، ١٣ ، ٢٦ ،  
١٤٠ ، ١٤٣ ، ١٦٧ ، ١٦٨ ، ١٧٧ ،  
١٧٨ ، ١٨١ ، ١٨٢ ، ١٨٦ ، ١٨٧ ،  
١٩٨ ، ٢١٤ ، ٢١٥ ، ٢١٧ ، ٢٢٢ ،  
٢٢٣ .

الشيعة الإمامية : ٧٣ ، ١٠٧ ، ١٠٨ ،  
١٤٢ ، ٢٢٣ .

الصلون : ١٠ ت، ٣٧ ت، ٤٠٣ ،  
٣٨ ، ٣٩ ، ٤٣ ، ٤٦ ، ٥٠ ، ٧٠ ،  
٧١ ، ٧٤ ، ٩٥ ، ١٠٨ ، ١١٠ ،  
١١٣ ، ١١٥ ، ١٣٩ ، ١٧٧ - ١٧٩ ،  
١٨٢ ، ١٨٣ ، ٢١٤ ، ٢١٥ ، ٢١٩ ،  
٢٢٧ .

الشؤون : ١١٥ ، ١٢٩ .  
العترة : ١٠ ت ، ١٥ ، ١٠٤ ، ١٤٥ -  
١٤٨ ، ١٧٦ ، ١٧٨ ، ٢٢٤ .  
الكاشفون : ٢٨ .  
اللاحنة : ١٠ ت ، ٨٦ ، ٨٧ .  
الهاجرون : ٦٨ ، ١٩٣ ، ٢٢٤ .

#### (ن)

الناظرون : ١٨ ت ، ٢٦ - ٢٩ ، ٧٨ ، ٧٩ ،  
٩٧ ، ١٥٩ .  
النصارى : ١٨٥ .

#### (ي)

اليهود : ١٨٨ .

#### (ف)

الفتراء : ٢٩ ، ٨٦ - ٨٨ ، ١٠٥ ،  
١٤١ .  
الفلاسفة : ٧ ت ، ١٧ ( هامش ٣ ) ،  
١٠٤ ، ١١٢ - ١١٥ ، ١٢٦ ، ١٢٩ ،  
١٦٠ ، ٢٠٧ ، ٢٢٥ .  
فلاسفة العرب : ٦ ت .  
فلاسفة المسلمين : ٦ ت .

#### (ك)

الكنيسانية : ١٠٧ .

#### (م)

المصوفة : ٧٦ ، ١٥٩ .  
المتكلمون : ١٥ ، ٤٣ ، ٥٥ ، ٦٤ ،  
٧٣ ، ٧٤ ، ٧٧ ، ٨٦ - ٨٨ ، ١٠٥ ،  
١٣٧ ، ١٥٩ ، ١٦٦ - ١٨٨ ، ١٩١ ،  
٢١٣ ، ٢١٩ ، ٢٢١ .  
المرتاؤون : ١٨ ت ، ٢٦ ، ٢٨ ،  
٢٩ ، ١٥٩ .

(٣)

## فهرس الموضوعات والتعليقات

الصفحة	الموضوع
٣	الإهداء .
٤	تقديم المحقق :
٤	(١) ابن سينا والشيعة في ذكره الألفية .
١٢	(٢) مؤلف توفيق التطبيق .
١٥	(٣) تحليل توفيق التطبيق .
٢٣	(٤) منهج توفيق التطبيق وأسلوبه .
٢٦	(٥) توفيق التطبيق بين التحقيق والتعليق .
٣	مقدمة للمؤلف :
٧	للمقالة الأولى : في وجود الواجب وتوحيده وعينية صفاته الحقيقية .
٩	الفصل الأول : في وجود الواجب .
١٠	الفصل الثاني : في برهان التوحيد وعينية الصفات .
١١	للمقالة الثانية : في أن كلام الشيخ موافق لمذهب الإمامية .
١٣	(١) تحقيق الكلام في الإمامة .
١٤	(٢) تعريف الإمامة .
١٥	(٣) الصفات التي لا بد أن يتصف بها الإمام .
١٥	(٤) العصمة .
١٦	(٥) النفس الناطقة وجوهريتها ونجودها وذكر مراتب الوجودات .
٢١	(٦) الإنسان بين العصمة والحسيان .
٢٦	(٧) درجات اليقين بين طريقى الناظرين والمتراسلين .
٢٩	(٨) علوم الأنبياء والأوصياء .

الصفحة	الموضوع
٣٠	(٩) عصمة الأنبياء والأوصياء .
٣٣	(١٠) العصمة وثبوت النبوة والإمامة .
٣٦	(١١) تطبيق كلام الشيخ الرئيس على كلام الإمامية .
٣٧	(١٢) إثبات إمامة علي وأفضليته .
٥١	(١٣) في ذكر الاستشهادات والناسبات من كلام الشيخ الرئيس .
٥٩	(١٤) في ذكر تفسير كلام الشيخ وتطبيقه موافقا لمذهب أهل الحق واليقين ، على وجه التوضيح والتبيين .
٩٩	<u>التعليقات على توفيق التطبيق :</u>
١٠١	<u>التعليقات على مقدمة المؤلف :</u>
١٠٣	مقدمة المؤلف ص ٣ - ٦ .
١٢١	<u>التعليقات على المقالة الأولى :</u>
١٢٣	المقالة الأولى في وجود الواجب وتوجيهه وعينية صفاته الحقيقية ص ٩ - ١٠ .
١٢٦	الفصل الأول في وجود الواجب ص ٩ .
١٢٩	الفصل الثاني في برهان التوحيد وعينية الصفات ص ١٠ .
١٣٥	<u>التعليقات على المقالة الثانية :</u>
١٣٧	المقالة الثانية في أن كلام الشيخ موافق لمذهب الإمامية ص ١٣ - ٥٠ .
١٣٧	(١) تحقيق الكلام في الإمامة ص ١٣ - ١٤ .
١٣٨	(٢) تعريف الإمامة ص ١٤ - ١٥ .
١٤٤	(٤) العصمة ص ١٥ - ١٦ .
١٤٨	(٥) النفس الناطقة وجوهريتها وتجردها وذكر مراتب الوجودات ص ١٦ - ٢١ .
١٥٥	(٦) الإنسان بين العصمة والعصيان ص ٢١ - ٢٦ .
١٥٩	(٧) درجات اليقين بين طريقي الناظرين والمرتاضين ص ٢٦ - ٢٩ .
١٦١	(٨) علوم الأنبياء والأوصياء ص ٢٩ - ٣٠ .
١٦٤	(٩) عصمة الأنبياء والأوصياء ص ٣٠ - ٣٣ .
١٧٠	(١٠) العصمة وثبوت النبوة والإمامة ص ٣٣ - ٣٦ .

الصفحة	الموضوع
١٧٥	(١١) تطبيق كلام الشيخ على كلام الإمامية ص ٣٦ - ٣٧ .
١٧٦	(١٢) إثبات إمامة علي وأفضليته ص ٣٧ - ٥٠ .
١٩٥	التعليقات على الاستشهادات والمناسبات من كلام الشيخ الرئيس :
١٩٧	(١٣) في ذكر الاستشهادات والمناسبات من كلام الشيخ الرئيس ص ٥٣ - ٥٨
٢٠٩	التعليقات على تفسير كلام الشيخ :
	(١٤) في تفسير كلام الشيخ وتطبيقه موافقا لمذهب أهل الحق واليقين،
٢١١	على وجه التوضيح والتبيين ص ٦١ - ٩٧ .
٢٣٠	استدركات وتصويبات
٢٣١	الفهارس :
٢٣٣	(١) فهرس الاعلام
٢٣٩	(٢) فهرس الفرق والطوائف والمذاهب
٢٤٢	(٣) فهرس الموضوعات والتعليقات



Biblioteca Alexandrina



0433236